



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



Acquired through the
HOOVER INSTITUTION

*The Nicolas A. de Basyly
Memorial Collection*



STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

B5071



Windelband, W.
//

Р. РИНДЕЛЬБАНДЪ.

Н. А. Базил

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

ВЪ ЕЯ СВЯЗИ
СЪ ОБЩЕЙ КУЛЬТУРОЙ И ОТДѢЛЬНЫМИ НАУКАМИ.

• ПЕРЕВОДЪ СО ВТОРОГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ
Е. И. МАКСИМОВОЙ, В. М. НЕВЪЖИНОЙ и Н. Н. ПЛАТОНОВОЙ
ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ
ПРОФЕССОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА
А. И. ВВЕДЕНСКАГО.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.
ОТЪ ВОЗРОЖДЕНІЯ ДО КАНТА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Безобразова и К^о.
(Вас. Остр., 8 л., № 45).

1902.

B793
W7318
1902
v.1

СОДЕРЖАНІЕ.

	Стр.
Предисловіе къ русскому изданію.	V
Изъ предисловія къ первому нѣмецкому изданію	IX
Предисловіе ко второму нѣмецкому изданію.	XI

ВВЕДЕНІЕ.

1. Внутреннее разложеніе схоластики.	3
2. Культура Возрожденія.	6
3. Возобновленіе античной философіи.	9
4. Религіознаа реформація	19
5. Нѣмецкая мистика.	21
6. Новая философія права	26
7. Начала естествознанія	32
8. Вѣкъ открытій и изобрѣтеній	43
9. Раздѣленіе новой философіи	46

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ДО-КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Итальянская натурфилософія.

10. Бернардино Телезіо	49
11. Франческо Патрици	51
12. Джордано Бруно	53
13. Томмазо Кампанелла	63
14. Галилео Галилей	69

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Нѣмецкая философія въ вѣвъ Реформаціи.

15. Реформація и философія	75
16. Протестантская школьная философія и ея противники	77
17. Мистики	81
18. Валентинъ Вейгель	85
19. Яковъ Беме	87

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Англійскій эмпиризмъ.

20. Гносеологическій характеръ новой философіи	100
21. Фрэнсисъ Бэконъ	102
22. Томасъ Гоббесъ	118

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Рационализмъ во Франціи и въ Нидерландахъ.

23. Франція послѣ Реформациі	128
24. Рене Декартъ	130
25. Картезіанцы и окказіоналисты	151
26. Барухъ Спиноза	156
27. Николай Малебраншъ	186

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Англійское Просвѣщеніе.

28. Джонъ Локъ	196
29. Философія нравственности	213
30. Деизмъ	223
31. Механическая натурфилософія	232
32. Ассоціаціонная психологія	241
33. Спиритуализмъ Беркли	246
34. Давидъ Юмъ	256
35. Шотландская философія	276

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Французское Просвѣщеніе.

36. Мистицизмъ	285
37. Скептицизмъ	289
38. Механическая натурфилософія	295
39. Вольтеровская философія деистическаго Просвѣщенія	298
40. Натурализмъ	304
41. Матеріализмъ	309
42. Сенсуализмъ	315
43. Философія нравственности, права и общества	321
44. Энциклопедисты	325
45. Système de la nature	332
46. Жанъ Жакъ Руссо	337

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Нѣмецкое Просвѣщеніе.

47. Германія въ XVII столѣтіи	348
48. Лейбницъ	352
49. Чирнгаузенъ и Томазій	391
50. Вольфъ и его школа	398
51. Деизмъ	416
52. Лессингъ	421
53. Электическіе методологи	429
54. Эмпирическая психологія	440
55. Популярная философія	449
56. Гаманъ и Гердеръ	456

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ РУССКОМУ ИЗДАНІЮ.

Имя В. Виндельбанда уже хорошо извѣстно у насъ; но еще далеко не всѣ знаютъ, что его «Исторія Новой Философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками» во многихъ отношеніяхъ составляетъ наилучшее изъ его произведеній. Западные критики единогласно называютъ ея изложеніе въ высшей степени живымъ и увлекательнымъ, дѣлающимъ ея чтеніе пріятнымъ занятіемъ. Впрочемъ, русскіе читатели до нѣкоторой степени уже знакомы съ ней по переводу Н. Н. Платоновой ея части, заимствованной изъ втораго тома и посвященной философіи Канта, изданіе которой было встрѣчено у насъ большимъ одобреніемъ. По ясности и изяществу изложенія, соединеннымъ съ строгой научностью, на ряду съ «Исторіей Новой Философіи» Виндельбанда можно поставить только «Исторію Новой Философіи» Куно Фишера. Но и отъ него Виндельбандъ отличается нѣкоторыми цѣнными сторонами.

Куно Фишеръ имѣетъ въ виду нѣсколько иныя задачи и поэтому слѣдитъ за связью и взаимными вліяніями философіи съ другими факторами общен историческаго процесса, не такъ широко, какъ это дѣлаетъ Виндельбандъ, которому удалось составить такую книгу, что при ея помощи читатель легко объединяетъ свои познанія по исторіи новой философіи съ другими областями исторіи въ одну цѣльную картину историческаго процесса. А такая книга для насъ существенно необходима: очень часто приходится наблюдать, что исторія философіи, исторія литературы, политическая исторія и т. д. размѣщаются въ умѣ, каждая какъ бы въ особый ящикъ, нѣсколько не поясняя и не дополняя другъ друга, такъ чтобы изъ всѣхъ нихъ складывался единый образъ историческаго процесса, взятаго въ его цѣломъ. Конечно, это пожелательное явленіе зависитъ не

только отъ того, что каждой исторической дисциплинѣ приходится учиться у особаго спеціалиста, который естественно долженъ стремиться сосредоточивать наше вниманіе на своеобразныхъ особенностяхъ его отдѣла, но еще и отъ того, что мало книгъ, составляемыхъ широко и разносторонне образованными авторами, которые ставили бы своей задачей объединить разрабатываемую ими историческую дисциплину со всѣми остальными.

Кромѣ того «Исторія Новой Философіи» Куно Фишера изложена въ 9 объемистыхъ томахъ, такъ что доступна лишь небольшому кругу читателей и ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть употребляема, какъ учебникъ при преподаваніи исторіи философіи. Книга же Виндельбанда составляетъ лишь два тома обычнаго размѣра и по характеру своего изложенія одинаково пригодна какъ для большой образованной публики, такъ и для учебныхъ цѣлей. Въ той части предисловія къ первому изданію, которой Виндельбандъ не воспроизводитъ во второмъ, онъ самъ говоритъ, что имѣлъ въ виду изложеніе, составляющее средину между столь обширными сочиненіями, какъ Куно Фишера, и учебниками, которые по своей сжатости не могутъ служить книгой для чтенія. Правда, съ перваго взгляда можетъ показаться, что для учащихся, которые по дѣйствующимъ у насъ учебнымъ планамъ должны посвящать на изученіе новой философіи всего лишь годъ, затруднительно пользоваться въ видѣ учебника и двухтомнымъ пособіемъ. Но не надо забывать, что въ составъ этихъ двухъ томовъ входитъ множество фактовъ, уже знакомыхъ учащимся изъ другихъ дисциплинъ исторіи и излагаемыхъ здѣсь лишь для выясненія ихъ связи съ исторіей философіи. Что же касается самихъ философскихъ ученій, то при ихъ изложеніи Виндельбандъ съ величайшей осмотрительностью ограничивается только основными и существенными положеніями. И если его изложеніе оказывается по числу страницъ длиннѣе, чѣмъ въ другихъ пособіяхъ, то это происходитъ вовсе не отъ обилія подробностей, а только отъ того, что онъ усердно комментируетъ излагаемые имъ положенія, стараясь сдѣлать ихъ насквозь прозрачными для своихъ читателей.

Издавая это произведеніе Виндельбанда и горячо рекомендуя его, я, конечно, не хочу этимъ сказать, что подписываюсь подъ всѣми его взглядами; но я считалъ себя не въ правѣ свабжать редактируемый переводъ полемическими примѣчаніями; а

мои разногласія съ Виндельбандомъ нисколько не мѣшаютъ мнѣ считать его книгу необычайно полезной для русскихъ читателей, особенно если они не захотятъ пассивно усваивать выводы и обобщенія Виндельбанда, а станутъ проверять каждый изъ нихъ при помощи фактовъ и соображеній, приводимыхъ имъ въ пользу своихъ заключеній. Тогда они и сами замѣтятъ, гдѣ онъ поддается увлеченіямъ, а гдѣ опирается на твердую почву; ибо какъ бы ни увлекался Виндельбандъ, факты онъ воспроизводитъ самымъ добросовѣстнымъ образомъ.

Въ заключеніе считаю великимъ воспользоваться случаемъ, что бы разсѣять одно довольно распространенное недоразумѣніе. Многие думаютъ, будто бы уже давно переведенная подъ моею редакціей «Исторія Древней Философіи» Виндельбанда (*Geschichte der antiken Philosophie*) и издаваемая теперь его «Исторія Новой Философіи» (*Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange etc.*) составляютъ лишь части его книги, озаглавленной просто — «Исторія Философіи» (*Geschichte der Philosophie* — въ одномъ томѣ). Въ дѣйствительности же это три совершенно самостоятельныхъ работы, и послѣдняя изъ нихъ (имѣющаяся и въ русскомъ переводѣ г. Рудина) изложена по своеобразному методу, рѣзко отличающемуся отъ изложенія обѣихъ другихъ и дѣлающему ее менѣе удобной какъ для учебныхъ цѣлей, такъ и для чтенія тѣхъ лицъ, которыя еще не владѣютъ хорошимъ знаніемъ основныхъ положеній системъ древней и новой философіи. Эту-то работу, «Исторію Философіи», и имѣетъ въ виду Виндельбандъ, говоря въ предисловіи ко второму изданію «Исторіи Новой Философіи въ ея связи и т. д.», что въ промежутокъ между обоими изданіями послѣдней ему пришлось обработать тотъ же матеріалъ въ болѣе общихъ чертахъ, по совершенно другому методу, а поэтому совѣтъ въ другомъ порядкѣ и что необходимость для разныхъ круговъ читателей различныхъ обработокъ новой философіи заставляетъ его тѣмъ не менѣе перепечатать свою «Исторію Новой Философіи въ ея связи и т. д.». Чтеніе «Исторіи Философіи» Виндельбанда, въ одномъ томѣ охватывающей всѣ вѣка и древней и новой философіи, благодаря своеобразностямъ метода ея изложенія, полезно только для тѣхъ, кто уже прошелъ этотъ предметъ по другимъ пособіямъ, изложеннымъ такимъ же методомъ, какого придерживается и самъ Виндельбандъ въ своей «Исторіи древней» и «Исторіи Новой Философіи».

Переводъ перваго тома исполненъ Е. И. Максимовой (до стр. 127) и В. М. Невѣжиной (остальная часть). Второю томъ выйдетъ въ непродолжительномъ времени; и я намѣренъ присоединить къ нему систематическій указатель важнѣйшихъ произведеній по исторіи новой философіи, преимущественно русскихъ, какъ оригинальныхъ, такъ и переводныхъ, а сверхъ того краткій философскій словарь.

С.-Петербургъ.
Сентябрь 1902 г.

Александръ Введенскій.

ИЗЪ ПРЕДИСЛОВІЯ КЪ ПЕРВОМУ НѢМЦКОМУ ИЗДАНІЮ.

Кто хочет прибавить къ многочисленнымъ разработкамъ исторіи новой философіи, уже имѣющимъ въ нашей литературѣ, еще одну новую, долженъ дать отчетъ о поводѣ и цѣли своего труда.

Книга эта возникла изъ моихъ занятій методомъ философіи, наведшихъ меня, вмѣстѣ съ изслѣдованіемъ историческаго происхожденія методологическихъ направленій, на вопросъ: многими-ли изъ своихъ воззрѣній великія системы обязаны установленнымъ ими методамъ и многими-ли, съ другой стороны, движенію общей культуры и пріобрѣтеніямъ остальныхъ наукъ? При этомъ выяснилось, что творческое значеніе философскихъ методовъ, кромѣ рѣдкихъ исключеній довольно ничтожно.

Матеріалъ, добытый при этихъ анализахъ, болѣе всего пригоденъ или для ряда монографій, или для исторіи методовъ. Если я, послѣ нѣкотораго колебанія, предпочелъ дать ему послѣднюю форму, то мной руководило слѣдующее соображеніе. Для перваго введенія въ исторію мы нуждаемся въ сочиненіи, которое, при сравнительно небольшомъ объемѣ, выставило-бы зрѣлые результаты изслѣдованія въ формѣ, идущей на встрѣчу потребности научно мыслящаго, но до сихъ поръ далеко стоявшаго отъ философіи, читателя. При этомъ я имѣлъ въ виду отнюдь не популярное изложеніе: философія вообще не поддается популяризироваціи, даже въ такъ называемыхъ «общихъ результатахъ». Она повсюду предполагаетъ полную строгость научнаго углубленія. Но ее слѣдуетъ приблизить къ сейчасъ упомянутому научному мышленію, на какой бы области оно ни развилось впервые.

Но все же я не рѣшился бы приступить къ этой обработкѣ, если бы не думалъ, что при моемъ изученіи методовъ пришелъ

въ нѣкоторымъ точкамъ зрѣнія, которыя еще никогда не были затронуты такъ, какъ здѣсь. Новое изложеніе этого столь энергично изслѣдованнаго предмета лишь въ очень немногихъ и при томъ второстепенныхъ мѣстахъ можетъ надѣяться внести новыя свѣтъ въ фактическое содержаніе учевій. Оно, напротивъ, находится въ затруднительномъ положеніи, ибо знаетъ, изъ примѣра болѣе равныхъ обработокъ, и особенно труда Куно Фишера, что лучшее воспроизведеніе уже существуетъ, и что оно, если только не хочетъ списывать, должно остаться далеко позади. То новое, что я могу надѣяться внести, состоитъ главнымъ образомъ въ пониманіи всего хода развитія, въ связующей группировкѣ и въ критическомъ освѣщеніи системъ. Итакъ я—отказываясь отъ многихъ соблазновъ—преслѣдовалъ здѣсь только задачу изобразить общій ходъ скопленій идей даннаго времени, описать, какимъ образомъ они, возникнувъ отчасти въ отдѣльныхъ наукахъ, отчасти въ иныхъ сферахъ культуры, искали свою методическую обработку въ системахъ философіи, и въ этой связи характеризовать положеніе и значеніе отдѣльныхъ учевій. Философскія системы вырастаютъ не съ логической, а съ психологической необходимостью; но онѣ изъясляютъ притязаніе на логическое значеніе. Поэтому онѣ требуютъ одновременно прагматическаго и критическаго, причиннаго и телологическаго разсмотрѣнія. Ихъ возможно понять и объяснить лишь изъ ассоціацій идей, которыя въ этомъ случаѣ носятъ не только индивидуальный, но и всемірно-историческій характеръ. И о нихъ возможно судить лишь по степени, въ какой эти ассоціаціи были въ состояніи подчиниться логическимъ законамъ.

Относительно изложенія я позволю себѣ лишь еще одно замѣчаніе. Намѣреніе, лежащее въ основѣ этого изданія, запрещало «оставлять на виду швы работы»; и поэтому я считалъ должнымъ развивать свой взглядъ о происхожденіи и значеніи системъ новой философіи непрерывнымъ потокомъ и, по возможности, воздерживаясь отъ ссылокъ и полемики и отъ положительныхъ или отрицательныхъ отзывовъ. Лучшую награду за этотъ трудъ я увижу, если онъ пробудитъ во многихъ читателяхъ желаніе приняться за изученіе болѣе великихъ твореній. Ибо по истинѣ философское образованіе, въ концѣ концовъ, всегда достижимо лишь путемъ полного и проникающаго въ самыя частности углубленія въ великія системы.

Фрейбургъ. Августъ 1878.

ПРЕДИСЛОВІЕ КО ВТОРОМУ НѢМЕЦКОМУ ИЗДАНІЮ.

Опубликовать снова сочиненіе, увидѣвшее свѣтъ двадцать лѣтъ тому назадъ, и придать ему завершеніе, котораго оно тогда еще не имѣло, оказалось затруднительнѣе, чѣмъ я думала сначала. Такая книга приобрѣла за это время какъ бы самостоятельное существованіе; она стоитъ передъ авторомъ, какъ взрослый сынъ передъ отцомъ. Она завоевала себѣ свое собственное положеніе, ее читали, ею пользовались, ей подражали; у нея своя индивидуальность, на которую болѣе нельзя посягать. Поэтому, когда понадобилось новое изданіе, передо мной возникъ выборъ: или совершенно заново написать книгу, или вполнѣ оставить ей ея своеобразный характеръ, какъ ни чужды онъ могъ стать мнѣ самому во многихъ отношеніяхъ. Если я рѣшилась на послѣднее, то потому, что я тѣмъ пріемомъ еще разъ обработать тотъ же самый матеріалъ въ болѣе общихъ чертахъ, но совершенно инымъ методомъ, а потому и совсѣмъ въ другомъ порядкѣ.

Я считала себя въ правѣ сохранить прежній характеръ книги, ибо и сейчасъ еще думаю, что для цѣли, которую я тогда себѣ ставила и высказала въ предисловіи, она дѣйствительно оказалась болѣе всего пригодной, и въ этомъ отношеніи не была превзойдена появившимися тѣмъ временемъ изложеніями. Такой предметъ, какъ исторія философіи, который долженъ быть преподносимъ столь различно заинтересованнымъ и подготовленнымъ читателямъ, нуждается въ столь же разнообразныхъ обработкахъ. И сегодня я снова обращаюсь къ той же публикѣ, какъ и тогда.

Но дѣль поэтому общій взглядъ и распредѣленіе матеріала въ этомъ новомъ изданіи по существу остались прежними, а также передача философскихъ системъ и ихъ историческая связь въ глав-

номъ не помѣнилась. Но тѣмъ болѣе старался я въ частностяхъ повсюду заполнить пробѣлы, исправить ошибки, выяснитъ неопредѣленное и при этомъ постоянно имѣлъ въ виду результаты повѣйшихъ изслѣдованій, поскольку они касались моей задачи. Изъ отзывовъ, встрѣченныхъ книгой, наиболѣе поучительнымъ и полезнымъ былъ отзывъ Хр. Зигварта въ *Göttinger Gelehrten Anzeigen* (1882). Но и другія указанія критики были приняты во вниманіе. Наиболѣе важныя измѣненія новаго изданія сводятся къ особому разсмотрѣнію Галилея (§ 14) и къ перемѣнамъ въ изложеніи Ньютона, Гоббеса, англійскихъ моралистовъ, Юма, а во второмъ томѣ Шлейермахера, Шопенгауера и Гербарта.

Потребовавшіяся для этого добавленія и преобразованія я, насколько могъ, старался сообразовать съ стилемъ прежняго изложенія. Последнее, разумѣется, было повсюду тщательно просмотрѣно и исправлено. Въ общемъ я сохранилъ характеръ нѣсколько широкой откровенности, съ которой оно вѣкогда развивалось, и лишь сѣзгалъ черезъ чуръ юные побѣги. Съ благодарностью упоминаю объ одной подробной рецензій, вызванной книгой въ свое время въ нашихъ журналахъ, которая обратила мое вниманіе на дюжину словесныхъ неточностей, ускользнувшихъ отъ меня въ обоихъ томахъ, сравнительно быстро изложенныхъ съ кѣсѣдры.

Пусть же оба тома снова идутъ въ свѣтъ, какъ предвозвѣстники третьяго, который, какъ я надѣюсь, появится въ очень непродолжительномъ времени и будетъ въ своихъ трехъ частяхъ разсматривать философію нашего времени.

Страсбургъ. Мартъ 1889.

В. Вундельбандъ.

ВВЕДЕНІЕ.

Если уже въ политической исторіи трудно намѣтить въ потокѣ событій пограничные пункты, которые отдѣляли бы одинъ періодъ отъ другого, то съ тѣмъ большими трудностями сопряжено такое разграниченіе въ исторіи умственного развитія, которая даже въ свои критическіе моменты протекаетъ съ гораздо большей постепенностью. Новое, если оно даже внезапно всплыло на поверхность, все таки давно уже прокладывало себѣ дорогу въ глубинѣ, задолго готовилось исторіей: и болѣе проницательный наблюдатель впередъ уже провидѣть въ немъ направляющую силу. Съ другой стороны, силы и созданія умственной жизни болѣе устойчивы и до извѣстной степени болѣе живучи, чѣмъ внѣшнія учрежденія человѣчества: опровергнутія мысли много долѣе живутъ въ воспоминаніи, нежели разрушенія государства; и въ духовной области никогда не удается произвести столь быстрые и коренные перевороты, какіе нерѣдко происходятъ въ исторіи политической. Такимъ образомъ, постепенность перехода, медленное рожденіе новаго и долго незамирающіе отзвуки стараго препятствуютъ почти повсюду точному хронологическому обозначенію различныхъ эпохъ культуры.

Болѣе чѣмъ гдѣ бы то ни было замѣчается это, когда мы пытаемся провести границу между средними вѣками и новымъ временемъ. Чѣмъ многостороннѣе, чѣмъ сильнѣе и, въ то же время, чѣмъ глубже былъ переворотъ, пережитый въ это время Европой во всѣхъ областяхъ ея культурной дѣятельности, тѣмъ меньше возможности съ точностью опредѣлить тотъ моментъ, которымъ можно было бы закончить старое и начать новое время. Въ этомъ случаѣ намъ приходится обозначать, какъ переходное время, не отдѣльные года или десятилѣтія, но цѣлыя столѣтія, столѣтія жестокой борьбы силъ, въ теченіе которыхъ изъ хаотическаго распадѣнія вырабатываются новые образы, постепенно получающіе прочную жизненность. Мы называемъ это переходное время Возрожденіемъ, именемъ, которое, обозначая первоначально оживленіе интереса къ занятіямъ классиками, имѣетъ болѣе глубокое и цѣнное значе-

ніе, такъ какъ знаменуетъ собою время полного перерожденія европейской жизни. Въ горячемъ, страстномъ возбужденіи этого времени сплелись продукты всѣхъ бывшихъ культуръ, мысли античнаго и христіанскаго міра; и изъ этого пламени возродился обновленный фениксъ современнаго культурнаго человѣка.

Какъ и всегда, опредѣляющія силы умственнаго движенія, претворившись въ идеи и системы, выступаютъ въ современной философіи. И она обнаруживаетъ такую же страстность, такое же юношеское броженіе; и въ ней также мы долго еще видимъ и старое, и новое, то въ ожесточенной борьбѣ между собою, то въ удивительномъ мирномъ сѣшеніи. И здѣсь также невозможно провести безъ затрудненія безспорную границу между среднѣвѣковьямъ и новымъ временемъ, которая разсѣкала бы непрерывное теченіе мысли. Лучшимъ доказательствомъ этому можетъ служить сравненіе различныхъ изложеній исторіи философіи: одинъ изслѣдователь проводитъ между въ одномъ мѣстѣ, другой — въ другомъ; или случается, что одинъ и тотъ же философъ, который по ходу своего мышленія однимъ изслѣдователемъ считается еще вполне среднѣвѣковымъ, другимъ можетъ быть принятъ за типъ новаго времени. Въдѣ само собою разумѣется, что и въ отдѣльныхъ индивидуумахъ также сталкивается и сливается старое и новое; и какъ разъ въ эпоху Возрожденія встречаемся мы съ тѣми глубоко-противорѣчивыми натурами, которые сами ничего не знаютъ или не хотятъ знать объ этомъ своемъ внутреннемъ противорѣчій. Въ это время, когда старыя формы разлагаются, а новыя еще не сложились, появляется безчисленное множество фантастическихъ системъ, за страстными стремленіемъ которыхъ къ познанію не можетъ угнаться ни формальное развитіе мышленія, ни запасъ достовѣрныхъ свѣдѣній; и эти системы составляютъ пеструю толпу образовъ, разноцвѣтный маскарадъ, гдѣ старое и новое, постоянно смѣняя другъ друга, какъ бы играютъ въ прятки *).

Если, приступая къ изученію новой философіи, мы хотимъ составить себѣ картину этого переходнаго времени, то изъ отличающей разными цвѣтами ткани того времени намъ необходимо выдѣлать отдѣльныя нити. При этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что наряду съ зарожденіемъ новыхъ силъ происходило и постепенное увяданіе старыхъ. Въдѣ ничто великое въ исторіи не приходитъ въ упадокъ лишь въ силу своей суровой участи быть разрушеннымъ и вытѣсненнымъ другимъ; истинная причина гибели лежитъ всегда и въ собственномъ внутреннемъ распадѣ. Поэтому, если философія Возрожденія со стороны своего положительнаго содержанія опредѣлялась филологическимъ, религіознымъ, юридическимъ и естественно-научнымъ движеніемъ, то отрицательнымъ

*) Такъ, на Иберійскомъ полуостровѣ (особенно въ іезуитскомъ университетѣ въ Коммбрѣ) въ XVI и XVII вв., когда уже давно получили господство новыя умственныя силы, возродилась схоластика, главнымъ представителемъ которой считается Францъ Суаресъ (Suarez, 1548—1617); это было возобновленіе схоластики, болѣе подробное изложеніе котораго не можетъ войти въ исторію новой философіи.

условіемъ для развитія дѣятельности всѣхъ этихъ силъ были паденіе и идущее изнутри разложеніе средневѣковой философіи, схоластики. Съ него поэтому и слѣдуетъ начать наше изложеніе.

§ 1. Внутреннее разложеніе схоластики.

Положительныя направленія, росту и укрѣпленію которыхъ обязано современное мышленіе своимъ возникновеніемъ, настолько разнообразны, такъ далеко расходятся между собой и, отчасти, такъ мало имѣютъ отношенія другъ къ другу, что, повидимому, у нихъ есть только одно общее: это — то живое противорѣчіе, въ какомъ всѣ они находятся по отношенію къ схолистикѣ. Какъ бы различно ни опредѣляли они цѣли своего мышленія, всѣ они сходятся въ томъ, что или просто отвергаютъ схоластическое направленіе, или же болѣе или менѣе энергично борются противъ него.

Схоластическое же направленіе стремились не къ чему иному, какъ къ такому философскому ученію, въ которомъ система церковныхъ догматовъ должна была найти свое оправданіе передъ разумомъ. Принципіальная точка зрѣнія всей схоластики и средоточіе всѣхъ ея стремленій и борьбы — это отождествленіе философіи съ церковнымъ ученіемъ, полное поглощеніе одной другимъ. Но такъ какъ каждая вещь лишь въ моментъ своего юношескаго расцвѣта раскрываетъ собою то, что она въ дѣйствительности есть и чѣмъ быть должна, то и схоластика могла осуществлять свою цѣль только въ періодъ своего высшаго развитія въ XIII в. Но даже и здѣсь, въ ученіи *Томы Аквинскаго*, замѣчалось все же значительное различіе между этими двумя областями, такъ какъ высшія таинства вѣры являлись недоступными философіи. Съ теченіемъ же времени это различіе все увеличивалось, такъ что если до этого времени философское и богословское мышленіе стремились другъ къ другу, то съ этого момента ихъ невозможно полное взаимнаго проникновенія они снова начинаютъ расходиться. Попытка философскаго обоснованія ученія церкви очень скоро обнаружила свое опасное слѣдствіе въ томъ, что философское мышленіе, по мѣрѣ своего укрѣпленія, становилось все самостоятельнѣе и сознательнѣе, а потому съ тѣмъ болѣею смѣлостью выступало критически по отношенію къ догматамъ.

Такимъ образомъ, въ самую схоластику вторгнулся элементъ, который сначала безсознательно, а потомъ все болѣе и болѣе намѣренно стремился отдѣлить философію отъ богословія и тѣмъ подкопаться изнутри подъ самую сущность схоластики. Уже очень скоро послѣ *омизма* возникаетъ критическая попытка *Дунса Скотта* обезпечить за наукой ея собственную область и собственное право, сохраняя въ то же время ея правовѣріе. Таково же прежде всего и значеніе *номинализма*, который въ теченіе XIV в. охватывалъ все болѣе широкіе и могущественные слои общества. Такъ какъ онъ отвергалъ метафизическое значеніе общихъ понятій и склонялся къ сенсуалистическимъ теоріямъ о

происхожденіи человѣческаго познанія, то по необходимости долженъ былъ разграничивать вѣру и знаніе, богословіе и философію. Если доминиканцамъ принадлежитъ главнымъ образомъ попытка выработать философскую іерархію понятій, то, съ другой стороны, именно въ францисканскомъ орденѣ появились эти скептическія, разрушающія ученія: къ нему принадлежатъ Дунсъ Скоттъ, а также глава номинализма Вилльямъ Оккамъ; еще раньше изъ его среды вышелъ человѣкъ, первый въ средніе вѣка попытавшійся отнестись серьезно къ эмпирическому познанію природы, именно Роджеръ Бэконъ.

Если съ теченіемъ времени, въ силу такого воздѣйствія номинализма люди привыкли смотрѣть на философію, какъ на нѣчто самостоятельное по отношенію къ церковному ученію, то въ переходное время сознаніе такой возможной разницы между обѣими привело къ тому, что рискованное ученіе о „двойной истинѣ“, возникшее еще раньше, въ средніе вѣка, получило дальнѣйшее развитіе и выразилось въ положеніи, что истинное въ философіи можетъ еще не являться таковымъ въ богословіи и обратно. Полное непониманіе дѣла обнаруживаетъ проповѣдуемое иногда мнѣніе, будто бы это ученіе служило мыслителямъ того времени только для того, чтобы они могли, сохраняя видимость православія, безпрепятственно высказывать отклоняющіяся отъ него мнѣнія. Можетъ быть, это имѣло мѣсто въ томъ или иномъ отдѣльномъ случаѣ, но вообще люди того времени совершенно искренно вѣрили въ эту двойную истину. И это ученіе было именно не чѣмъ инымъ, какъ наивнымъ выраженіемъ того внутренняго раздвоенія, въ которомъ они дѣйствительно находились. Конечно, критически развитому времени трудно представить себѣ это состояніе внутренняго противорѣчія и открытое сознаніе въ немъ; однакъ явления гораздо болѣе поздняго времени, какъ напр. ученіе Пьеръ Бойля (Bayle) или, въ слабомъ отавукѣ, то, что въ серединѣ нашей столѣтія, по поводу спора пѣмцевъ о матеріализмѣ, было названо (неудачно) „двойной бухгалтеріей“, позволяютъ намъ не сомнѣваться въ психологической возможности такого внутренняго раздвоенія, въ особенности въ колеблющееся переходное время. И ученіе о двойной истинѣ нисколько не было ширмой для лицемерія, а явилось скорѣе истиннымъ выраженіемъ того состоянія мышленія, въ силу котораго оно и возникло.

Съ этими процессомъ отдѣленія философіи отъ богословія удивительнымъ образомъ переплетаются имя и ученіе Аристотеля. Схоластика въ періодъ своего высшаго развитія вѣрила и утверждала, что она тождественна съ ученіемъ Аристотеля. Онъ признавался ею за философа и преимуществу (κατ' ἐξουχίαν), и она прямо заявляла, что онъ имѣетъ такое же значеніе въ дѣлахъ человѣческихъ, какъ церковь въ дѣлахъ духовныхъ. Конечно, это убѣжденіе схоластики въ ея согласіи съ аристотелизмомъ было во многихъ отношеніяхъ своеобразнымъ заблужденіемъ. Когда въ XIII в. на западѣ, черезъ посредничество арабовъ и евреевъ, стали извѣстны и съ увлеченіемъ были приняты сочиненія Аристотеля, а съ ними вмѣстѣ и комментаріи этихъ посредниковъ въ новоплатоновскомъ духѣ,

то церковь прекрасно сумѣла отказаться мало по малу отъ своего первоначальнаго запрещенія этихъ сочиненій, а нищенствующіе ордена взяли на себя задачу такъ переработать новое ученіе, чтобы оно явилось философскимъ обоснованіемъ догматической системы. Но эта переработка, результатъ блестящаго остроумія и большой способности къ комбинированію, далеко не совпадала съ настоящимъ ученіемъ Аристотеля. Только въ признаніи логическихъ схемъ схоластика безусловно подчинялась „философу“; но уже въ его ученіе о познаніи она внесла новоплатоновскіе элементы, которыми была обязана не только іудейско-арабскому, во и собственному преданію, патристической литературѣ и особенно имѣвшему широкое распространенію ученію Августина. Что же касается до содержанія познанія, то, конечно, свои знанія о природѣ она заимствовала у Аристотеля уже потому, что сама едва-ли обладала какимъ-либо другимъ источникомъ, всего менѣе источникомъ собственного изслѣдованія. Но въ общемъ ученіи о вселенной она, хотя и пользовалась вездѣ аристотелевскими категоріями, тѣмъ не менѣе именно въ существенныхъ пунктахъ, какъ напримѣръ въ вопросѣ о созданіи міра, была вынуждена отступать отъ Аристотеля. Къ этому присоединялось еще и то, что западный аристотелизмъ находился въ зависимости отъ новоплатоновскаго пониманія ученія философа, такъ какъ воспринялъ его въ арабской передачѣ. Этимъ объясняется, что въ послѣдній періодъ средневѣковья умы отворачивались отъ схоластики по мѣрѣ того, какъ научались знать и понимать настоящаго Аристотеля. Уже сущность номинализма въ извѣстной степени состояла въ томъ, что онъ выдвигалъ впередъ эмпирическіе элементы въ теоріи только ставшемъ сполна извѣстнымъ „*Органонѣ*“; уже онъ являлся реакціей истиннаго аристотелизма противъ платонизирующей тенденціи первоначальной схоластики.

Какъ бы тамъ ни было, но Аристотель считался философомъ, согласнымъ съ церковнымъ ученіемъ, и такимъ образомъ вышло, что начинавшаяся оппозиція науки противъ церковной опеки выражалась чаще всего косвенно, выступая противъ аристотелевскаго авторитета. Противъ его имени сражались какъ разъ его же оружіемъ. Освобожденіе отъ аристотелевской философії — вотъ лозунгъ, объединившій наиболѣе передовыя изъ разнообразѣйшихъ направленій. Но сокровищнымъ стремленіемъ, выразившимся въ этой формѣ, было освобожденіе науки отъ господства церкви.

Здѣсь не мѣсто разсматривать причины, способствовавшія возникновенію этого стремленія; онѣ лежали въ общемъ культурномъ движеніи, и наука въ концѣ-концовъ испытала на себѣ только то, что и остальные области жизни. Очевидно, во всѣхъ этихъ стремленіяхъ къ освобожденію сказывается еще и вліяніе крестовыхъ походовъ. Знакомство съ могучей своеобразной культурой несомнѣнно расширило кругозоръ Европы, прежде всего относительно ея самой. Некали гробъ Спасителя, а нашли могилу той наивной ограниченности, въ которой жили въ

теченіе столѣтій. Новыя духовныя потребности, болѣе свободныя движенія, возникающія изъ внутренняго побужденія, — вотъ что было принесено домой съ востока. И послѣ того, какъ лопнулъ разноцвѣтный мыльный пузырь, въ которомъ отражались въ постромъ противорѣчія два великихъ культурныхъ міра, въ одномъ изъ нихъ остались могучія воспроизводительныя силы и глубокое влеченіе къ такому воспроизведенію. Казалось, что въ то время, какъ послѣ этого соприкосновенія востокъ безсильно быстро угасалъ, христіанская Европа впитала въ себя все его культурныя соки и въ страстномъ волбуженіи принялась за ихъ переработку.

Въ этомъ процессѣ особенную силу получаютъ повсюду индивидуальныя особенности; изъ рамокъ среднопѣковья, опредѣляемаго въ своихъ существенныхъ чертахъ господствомъ общаго сознанія, выступаютъ рѣзко очерченныя единичныя личности. Но еще сильнѣе сказывается это движеніе въ развитіи индивидуальности націй. Четыре великихъ народа: итальянцы, нѣмцы, англичане и французы, становятся все болѣе и болѣе независимыми и обособляются другъ отъ друга. Понятіе національности освобождается отъ всякаго рода покрововъ: ростъ національнаго самосознанія и выдѣленіе національных особенностей составляетъ повсюду выдающуюся черту политической и умственной исторіи; и, такимъ образомъ, въ Европѣ настаетъ для народовъ весна Возрожденія, которая навсегда останется въ воспоминаніи человѣчества однимъ изъ самыхъ блестящихъ моментовъ.

§ 2. Культура Возрожденія.

Родиной тѣхъ великихъ движеній, которымъ современное самосознаніе обязано своимъ возникновеніемъ, была Италія, та самая страна, въ которой совершилось величественное объединеніе античной и могучее развитіе христіанской культуры: она же была призвана и къ тому, чтобы, соединивъ обѣ эти культуры, положить начало современной культурной жизни. Помимо ея непосредственнаго отношенія къ великимъ государствамъ прежнихъ временъ, этому способствовалъ главнымъ образомъ благоприятный ходъ ея собственной исторіи въ концѣ среднихъ вѣковъ. Децентрализація, необходимое условіе свободнаго развитія, именно въ Италіи и пустила самые прочныя корни. Самостоятельность отдѣльныхъ городовъ являлась естественной причиной рѣзкаго отпечатка мѣстныхъ особенностей, сохраненнаго большими городами Италіи отчасти и до настоящаго времени. Венеція, Миланъ, Генуя, Болонья, Флоренція, Римъ, Неаполь — какое безконечное разнообразіе характерныхъ, рѣзко и твердо другъ отъ друга разграниченныхъ особенностей городовъ и ихъ населенія! Только благодаря своей политической самостоятельности и той пылкости, съ какою граждане были вынуждены ее отстаивать въ страстной борьбѣ за существованіе, только благодаря этому могли они на такомъ относительно тѣсномъ географическомъ пространствѣ такъ значительно развить и съ та-

кой счастливой ленью пережить всѣ тончайшіе отѣвки своихъ внутреннихъ дарованій. Таковы были города; но внутри городовъ то же самое явленіе замѣчалось и относительно отдѣльныхъ личностей. Пылкость партійной борьбы, необходимое съ республиканской точки зрѣнія участію въ ней, значеніе, какое сама собою получала сильная личность въ постоянныхъ превратностяхъ судьбы, - все это служило школой для характера, изъ которой должны были выходить самостоятельные и сознающіе свою самостоятельность люди. Поэтому-то Италія Возрожденія и представляетъ пышный расцвѣтъ *индивидуализма*: она „мѣсто рожденія современной личности“, которая видитъ свои долги въ совершенствованіи своихъ дарованій и свое право въ полномъ развитіи своихъ силъ.

Это высокое развитіе индивидуума стало основой для умственной свободы. Сознавъ свое значеніе и свои права, еще ранѣе приученный политикой къ составленію своего собственнаго сужденія, индивидуумъ началъ и размышлять тоже на свой страхъ, сталъ искать въ самомъ себѣ мѣрило для познанія и сужденія о вещахъ. Конечно, и этотъ индивидуализмъ скоро перешелъ свои законныя границы. Опылившись возможностью свободнаго самостоятельнаго рѣшенія, индивидуумъ поставилъ на мѣсто свободы произволъ; и его бьющая черезъ край полнота силъ нашла себѣ исходъ въ разрушительной мощи. Рѣдко видимъ мы въ исторіи такое обиліе великихъ натуръ, какъ въ это время; но что-то неукротимое, демоническое дремлетъ во всѣхъ нихъ, и среди нихъ въ необузданной первобытной мощи выступаютъ тѣ титаны преступленія, передъ которыми исторія закрываетъ свое лицо.

Но надъ всѣмъ этимъ дикимъ и бѣшенымъ движеніемъ господствовалъ, давалъ направленіе и мѣру, *духъ древности*, снова проявившій здѣсь свою неисчерпаемую жизненную силу. Подъ вліяніемъ серьезной дисциплины его идей и кроткаго обаянія его красоты титаны превратились въ гениевъ, служившихъ путеводными свѣточами своему вѣку.

Но не было никакой необходимости къ завоеваніи Константинополя турками и въ находящемся въ связи съ этимъ бѣгствѣ греческихъ ученыхъ въ Италію; это не было ни началомъ, ни причиной того возобновленія интереса къ классической древности, въ которомъ, къ тому же, слѣдуетъ видѣть только первый вѣтшій моментъ Возрожденія. Еще задолго до этого, какъ въ литературѣ, такъ и въ робкихъ попыткахъ искусства, замѣчаемъ мы приближеніе къ древности, возникшее въ силу родственныхъ воззрѣній и глубокой внутренней потребности. Прежде всего великіе поэты, Данте, Петрарка, Боккаччіо, совершенно самостоятельно кладутъ начало новоитальянскому классическому изяществу. Въ дѣйствительности именно эстетическая потребность и лежала главнымъ образомъ въ основѣ этихъ занятій древностью. Во всей исторіи можно прослѣдить, какъ время сильнаго и могучаго развитія индивидуума всегда совпадало съ временемъ развитія художественныхъ потребностей; и то самое таинственное теченіе, которое привело Возро-

жденіе къ Древности, нѣсколькими столѣтіями позже направляю Винкельмана и Пете въ Италию.

Такимъ образомъ, въ современномъ человѣкѣ одновременно съ свободой и самостоятельностью выросли и новыя потребности, и новыя стремленія. И совсѣмъ другой міръ раскрылся передъ нимъ: міръ причудливѣйшихъ, полныхъ индивидуальности и живости чувствованій, изъ котораго вышла поэзія субъективности — лирика; міръ дѣйствительности, въ которомъ онъ старался пріобрѣсти значеніе могучей силой воображенія; міръ красоты, въ которомъ вселенная представлялась ему въ просвѣтленныхъ образахъ; наконецъ, міръ истины, изслѣдовать и проникать въ который онъ могъ самостоятельно. Слѣдствіемъ перерожденія индивидуума и политико-соціальной жизни явилось научное и художественное Возрожденіе. Такимъ путемъ, наряду съ духовной культурой, господствовавшей въ средніе вѣка, укрѣпилась рѣзко отдѣляющаяся отъ нея *культура свѣтская*. Снова обрѣли любовь къ дѣйствительной жизни. Во время самаго свободнаго развитія спѣхъ чувствовалъ красоту существованія и внутреннюю цѣнность земной дѣйствительности. Начали изучать природу. Снова стали смотрѣть на историческое развитіе, какъ на нѣчто, достойное интереса. Въ высшей степени замѣчательно, какъ эта свѣтская культура, въ своемъ противоположеніи къ духовной, высказалась въ томъ, что національнымъ языкамъ стали придавать большую цѣнность. Въ то время, какъ Средневѣковыя повсюду равномерно подчинилось нивелирующему дѣйствию латинскаго языка, культура Возрожденія для выраженія своихъ индивидуальных произведеній нуждалась въ живыхъ языкахъ. Да и въ послѣдующее время въ высшей степени замѣчательно, что и наука тѣмъ болѣе стремится пользоваться национальнымъ языкомъ, чѣмъ радикальнѣе и современнѣе становится ея направленіе.

Пріобрѣтенное такимъ путемъ образованіе, находившее все большее и большее подкрѣпленіе въ самомъ себѣ, было поддержано въ своемъ распространеніи и многосторонности своихъ стремленій счастливымъ изобрѣтеніемъ книгопечатанія; но одновременно въ силу этого произошла большая перемѣна и въ социальномъ строѣ человѣчества. Въ то время, какъ средневѣковыя рѣзко подраздѣляло сословія, главнымъ образомъ съ точки зрѣнія политической и практической, одной изъ характернѣйшихъ особенностей Возрожденія было все болѣе и болѣе равнодушное отношеніе къ этимъ различіямъ, которыя оно какъ-бы стирало; но за то оно замѣнило ихъ однимъ крупнымъ противоположеніемъ образованности и необразованности. Это противоположеніе, получивъ начало въ Италиі, должно было дать новую форму социальному строю Европы, и все болѣе обостряясь, повело къ тѣмъ труднымъ проблемамъ, надъ разрѣшеніемъ которыхъ бьется нынѣшнее общество.

Противоположность между свѣтской и духовной культурой принимаетъ въ эпоху Возрожденія самыя разнообразныя формы. Изъ нихъ, безспорно, самая интересная та, когда обѣ онѣ пытаются въ некоторомъ образомъ проникнуть другъ въ друга, не будучи однако въ состояніи со-

вершено раствориться одна въ другой. Талантливые папы, дворъ которыхъ являлся центромъ новаго искусства и новой науки, и въ христіанскомъ правовѣріи которыхъ можно было сомнѣваться: художники, которые изображали Мадоннъ, а въ сокровенной глубинѣ своего сердца посылъ настоящую античную религію красоты; величественные христіанскіе соборы, которые возводились въ стилѣ греческой и римской архитектуры, — развѣ все это не явленія, въ которыхъ ученіе о „двойной истинѣ“ какъ-бы стоитъ передъ нами воплощеннымъ и живымъ?

Но самымъ существеннымъ въ этомъ вновь пробужденномъ яtreетѣ къ классической древности было громадное расширеніе *историческаго* горизонта. Подъ влияніемъ собственной, бьющей черезъ край исторической жизни, вновь научились давать настоящую оцѣнку историческимъ событіямъ. Это не случайность, что городъ, изъ всѣхъ итальянскихъ городовъ наиболее испытывшій историческія превратности судьбы, именно Флоренція, сталъ колыбелью новѣйшей историографіи. И если средневѣковье видѣло въ великихъ образахъ до-христіанскаго времени лишь блестящіе пороки, то теперь съ одушевленіемъ обращались къ величественнымъ характерамъ греческой и римской жизни, съ которыми чувствовали глубокое внутреннее родство; увидѣли, что и за горами живутъ еще люди, и снова стало обрисовываться историческое понятіе чело-вѣчества. Вотъ болѣе глубокій смыслъ того, что эти занятія классической древностью были названы *гуманистическими*.

Въ эту же духъ совершилось въ эпоху Возрожденія и воскрешеніе древнихъ философовъ: но они не были лишь искусственно гальванизированы, а дѣйствительно воскрешены съ плотью и кровью. Черпали изъ первоисточниковъ, чтобы освѣжиться ими, чтобы добыть изъ нихъ живую воду. Такимъ образомъ, и при умираніи средневѣковой философіи повторяется явленіе, подмѣченное однимъ внимательнымъ изслѣдователемъ: онъ сказалъ, что она жила на счетъ постоянного притока античнаго матерьяла; но и совершенно вытѣснена она была всестороннимъ изученіемъ греческаго мышленія въ подлинникѣ.

§ 3. Возобновленіе античной философіи.

Когда около середины XV-го столѣтія, сперва въ Италиі, а потомъ и въ остальной Европѣ, начали заниматься изученіемъ различныхъ направленій греческой и эллинико-римской философіи, комментируя, переводя и подражая ихъ образцамъ, то, само собою разумѣется, при данныхъ обстоятельствахъ каждое изъ этихъ направленій вмѣстѣ съ тѣмъ считало себя правотѣрнымъ и признаннымъ церковью, или желало этого, или по меньшей мѣрѣ выставяло себя таковымъ. И когда эти вновь возобновленныя философскія школы вступали между собой въ не менѣе ожесточенные споры, нежели ихъ первообразы, то теперь они охотнѣе всего прибѣгали къ оружію, неизвѣстному древнему миру, именно къ обвиненію въ ереси. Наконецъ, когда эти ученія античной философіи оказывались

въ слишкомъ явномъ противорѣчїи съ христіанскимъ міросозерцаніемъ, тогда было очень удобно, ссылаясь на ученіе о двойной истинѣ, оправдать себя и въ собственныхъ глазахъ, и передъ претерпавшими властями, посредствомъ безусловнаго признанія церковнаго авторитета, а учения древнихъ философовъ воспроизводить ближайшимъ образомъ лишь исторически. Подобно тому, какъ знаменитый платонизирующий богословъ того времени закончилъ свое произведеніе словами, что „онъ желаетъ здѣсь, какъ и вездѣ, лишь на столько встрѣтить согласія со своими наслѣдованіями, поскольку оно будетъ одобрено церковью“, такъ мы видимъ и повсюду, какъ мысли античной философіи въ удивительныхъ сочетаніяхъ проникаютъ въ еще непоколебимо вѣрующія сердца. Что касается самой церкви, то она въ зависимости отъ того, къ какой партіи принадлежали ея представители, относилась попеременно то съ одобреніемъ, то съ осужденіемъ къ различнымъ направленіямъ этой возобновляемой философіи. Нѣкоторое время, особенно пока въ Римѣ господствовали Медичи, она держалась на сторонѣ платонизма и отвергала аристотелевское направленіе, къ которому, однако, въ концѣ-концовъ вернулась. Но прежде всего на пятомъ латеранскомъ соборѣ въ 1512 г. она запретила ученіе о двойной истинѣ, за которымъ тогда уже, безъ сомнѣнія, скрывалось сознательное невѣріе аверроистовъ, а отчасти и александристовъ.

Первымъ слѣдствіемъ этихъ гуманистическихъ заявленій было увеличившееся значеніе *платоновской философіи*. Черезъ всю исторію христіанскаго мысленія можно прослѣдить интересную борьбу платонизма и аристотелизма, въ которой они попеременно оспаривали другъ у друга господство надъ философскою обработкой ученій вѣры. Во время патристики неограниченно господствовали Платонъ, уже Августиномъ толкуемый въ новоплатоновскомъ духѣ; въ первые вѣка средневѣковья, знакомаго главнымъ образомъ съ его „Тимеемъ“, онъ считался естествоиспытателемъ, ученіе котораго согласно съ религиознымъ міросозерцаніемъ. Аристотель, извѣстный сперва лишь какъ диалектикъ, вытѣсняется, начиная съ XIII-го вѣка, вліяніе какъ платонизма, такъ и августинизма: эти послѣдніе снова получаютъ перевѣсъ въ оппозиционныхъ направленіяхъ позднѣйшей схоластики. Наконецъ, въ противоположность тѣмъ новшествамъ, которыя стремился внести въ Возрожденіе платонизмъ, церковная реставрація XVI-го вѣка состояла теоретически въ возвращеніи къ Аристотелю, или по крайней мѣрѣ къ тому, что за него принимали. Но призывъ къ освобожденію отъ аристотелевской схоластики, раздавшійся съ прежнимъ энтузіазмомъ во время Возрожденія, выразился въ формѣ восторженнаго почитанія Платона. Основанная во Флоренціи, въ половинѣ XV-го вѣка, подъ покровительствомъ Медичи, платоновская академія явилась въ высшей степени удобнымъ средоточіемъ для изученія Платона. Академія была основана по инициативѣ челоѣка, который переселился въ Италію по случаю попытки воссоединенія обѣихъ христіанскихъ церквей, попытки, исходящей отъ византійской имперіи. Это былъ Георгій

Гемистъ Платонъ (1370 - 1452). Онъ вліялъ не только своими лекціями, но и переводами и критико-полемическими комментаріями къ аристотелевскимъ сочиненіямъ. Его главное сочиненіе о различіи между платоновскою и аристотелевскою философіею представляетъ пылкое опроверженіе аристотелевскихъ богословія, психологій и этики. Его дѣятельность, помимо осужденія его сочиненій константинопольскимъ патріархомъ Геннадіемъ, вызвала массу возраженій, изъ которыхъ самымъ значительнымъ было „Comparatio Platonis et Aristotelis“, составленное учившимъ въ Венеціи и Римѣ послѣдователемъ Аристотеля. Георгіемъ Трапезунтскимъ (1396 - 1486). Ему отвѣтилъ отъ имени флорентійской академіи принадлежавшій къ ея составу кардиналъ Виссаріонъ (1395 - 1472) въ сочиненіи „Adversus calumniatorem Platonis“ (Римъ 1469). Но въ то время, какъ полемика Платона противъ Аристотеля кипитъ еще юношескимъ задоромъ, въ сочиненіи Виссаріона мы встрѣчаемся уже съ гораздо болѣе зрѣлымъ, проникнутымъ благородною сдержанностью воззрѣніемъ, которое, хотя въ главномъ и склоняется къ Платону, но не отказываетъ въ почтительномъ признаніи и Аристотелю. Между тѣмъ занятія въ флорентійской академіи продолжались все съ большимъ и большимъ оживленіемъ: наряду съ переводами и комментаріями были организованы лекціи, въ которыхъ принималъ участіе самъ Виссаріонъ, и систематически привлекались ученики. Получившій здѣсь высшее образованіе и даже выбранный въ докторы Массиліо Фичино (1433 - 1499) явился во второй половинѣ XV-го вѣка важнѣйшимъ представителемъ флорентійской академіи. На немъ видно, какъ сгладились сначала такъ высоко вздымавшіяся волны полемики: начавъ лишь съ частичнаго признанія Аристотеля, что замѣтно уже у Виссаріона, флорентійская академія съ теченіемъ времени пришла, казалось, къ тому взгляду, что оба великіе философа древности въ главномъ были согласны между собою. Таково же было воззрѣніе *новоплатонизма*, который имѣлъ руководящее значеніе въ *византийской* традиціи: къ нему-то и возвращалось въ концѣ-концѣ движеніе итальянскаго платонизма. И, дѣйствительно, платонизмъ Возрожденія имѣлъ и сохранилъ поэтому главнымъ образомъ новоплатоновскую окраску. Такъ, и Фичино перевелъ не только Платона, но и сочиненія многихъ новоплатоновцевъ, въ томъ числѣ и Плотина. Эти переводы, не только по изяществу своего языка, но отчасти и по проникновенности и тонкости пониманія, не потеряли своего значенія и теперь. Плотинское же міросозерцаніе со своимъ блестящимъ превознесеніемъ метафизическаго значенія красоты уже само по себѣ было близко эстетическому духу Возрожденія; къ этому присоединялось еще и то, что мистическое направленіе новоплатонизма настолько же удовлетворяло религіознымъ потребностямъ того времени, какъ, съ другой стороны, магическое воззрѣніе Плотина на природу шло на встрѣчу еще неясному стремленію къ новому, болѣе обширному познанію природы. Такъ соединились различные мотивы, чтобы обезпечить за новоплатонизмомъ, выступавшимъ къ тому же подъ прикрытіемъ вели-

каго имени Платона, выдающееся мѣсто въ научномъ движеніи Возрожденія. Самъ Фичино чрезвычайно искусно соединилъ всѣ эти нити въ своей „*Theologia platonica*“; и это объединеніе идей оказало тѣмъ больше вліянія, что онъ самъ, будучи чрезвычайно дѣятельнымъ и ведя поразительно обширную переписку, между прочимъ съ германскими учеными, сильно содѣйствовалъ распространенію своихъ ученій и воззрѣній.

Одновременно, и какъ-бы сознательно противопоставляя себя этимъ платонизирующимъ стремленіямъ, стала обнаруживаться могучая, но внутренне раздвоенная жизнь и въ *аристотелизмѣ*. На первый планъ выступаютъ здѣсь прежде всего люди, старающіеся путемъ филологическихъ изысканій высвободить настоящаго, подлиннаго Аристотеля отъ схоластическихъ путъ, которыми обвили его отчасти арабское, отчасти христіанское средневѣковье. Это были по большей части гуманисты, которые тяготились также варварскимъ школьнымъ языкомъ схоластики и наряду съ исторически нѣрнымъ пониманіемъ имѣли въ виду и эстетическую точку зрѣнія изыщной передачи. Во главѣ ихъ въ Италію стоялъ Теодоръ Газа, противникъ Платона и личный другъ Виссаріона; переселившись въ 1430 г. изъ своей родины Оссалоникъ въ Италію, онъ своими переводами естественно-научныхъ сочиненій Аристотеля и Теофраста собралъ вокругъ себя множество единомышленниковъ и учениковъ. Въ Германіи его выдающимся ученикомъ былъ Рудольфъ Агрикола (1442—1485), сочиненіе котораго „*De dialectica inventione*“ является попыткой воспроизвести мысли Аристотеля на утонченномъ языкѣ Цицерона, наконецъ во Франціи — Жакъ Лефевръ (*Lefèvre, Jacobus Faber Stapulensis* изъ Этапля въ Пикардіи, 1455—1537), великій гуманистъ парижскаго университета, изложившій цѣлый рядъ аристотелевскихъ сочиненій въ изычныхъ латинскихъ парафразахъ.

Это подчеркиваніе филологически-очищеннаго пониманія подлинныхъ сочиненій Аристотеля направлялось одинаково противъ обѣихъ школъ, въ которыхъ Аристотель разсматривался сквозь очки своихъ комментаторовъ, и которыя, въ свою очередь, вели между собой ожесточенную борьбу. Это были школы *александристовъ* и *аверроистовъ*. Первая вела свое начало отъ позднѣйшихъ греческихъ комментаторовъ, между которыми выдающееся мѣсто занимаетъ Александръ Афродизскій; вторая — отъ гениальнѣйшаго и оригинальнѣйшаго арабскаго философа, знаменитѣйшаго мыслителя средневѣковья, Аверроэса, находившагося подъ сильнымъ вліяніемъ неоплатонизма. Первая школа особенно выдвигала впередъ деистическій характеръ аристотелевской метафизики и въ то же время старалась доказать, на отношеніи божества къ вещамъ, основную мысль натуралистическаго объясненія; другая, стоявшая много ближе къ неоплатоновскому мистицизму, давала аристотелевской философіи пантеистическое толкованіе, а именно, что вѣчное все-единство всѣхъ вещей должно мыслиться въ понятіи мірового разума. Но особенно сильно возгорѣлся споръ между обѣими школами

по поводу вопроса о безсмертіи души. Еще во времена схоластики Дунсомъ Скоттомъ былъ поднятъ споръ, является ли безсмертіе философски доказуемымъ ученіемъ или только догматомъ вѣры; и горячія пренія, которыя велись по этому поводу между оомистами и скоттистами, продолжались потомъ въ видоизмѣненной формѣ, подъ прикрытіемъ ученія о двойной истинѣ, и въ этихъ двухъ аристотелевскихъ школахъ. Конечно, оба онѣ были согласны въ томъ, что индивидуальное безсмертіе, въ качествѣ догмата церкви, должно быть отрицаемо съ философской точки зрѣнія. Но при этомъ аверроизмъ твердо держался того мнѣнія, что разумная часть индивидуальной души, поскольку она по смерти возиращается во всеобщій міровой разумъ, должна быть разсматриваема, какъ безсмертная; александристы же, вѣрные своимъ натуралистическимъ принципамъ, упорно настаивали на томъ, что и эта часть души смертна.

Главнымъ мѣстомъ этихъ споровъ была Падуя, университетъ которой уже въ XIV в. считался центромъ аверроизма. Его главными представителями были: Николетто Верній (Vernias), занимавшій отъ 1471 до 1499 г. кафедру въ Падуѣ; послѣ него Александръ Ахиллини (Achillinus), умершій въ Болоньѣ въ 1512 г. въ качествѣ преподавателя философіи. Онъ такъ рѣзко противопоставлялъ церковному ученію аверроистическое ученіе объ единствѣ безсмертнаго общаго разума въ человѣческомъ родѣ, что главнымъ образомъ изъ-за него въ это время аверроизмъ сталъ считаться неправовѣрнымъ. Это направленіе было смягчено ученикомъ Вернія Августиномъ Нифомъ (Agostino Nifo, 1473 - 1546, преподаватель философіи въ Пизѣ, Болоньѣ, Римѣ, Салерно и Падуѣ). Онъ издалъ сочиненія Аверроеса съ примѣчаніями, въ которыхъ соглашался съ его ученіемъ, но не безусловно и не безъ исключеній; такимъ путемъ онъ сумѣлъ выставить себя настолько правовѣрнымъ, что Левъ X поручилъ ему опровергнуть Помпонациа, о которомъ рѣчь будетъ нѣсколько ниже. Изъ прочихъ комментаторовъ этого направленія остается упомянуть о Зимарѣ († 1532) и его ученикѣ Франческо Пикколомини († 1604), дѣйствовавшихъ въ Неаполѣ.

Однако и въ самой Падуѣ появились многочисленные противники аверроизма, и даже самый значительный изъ всѣхъ. То чисто филологическое направленіе, которое одинаково отвергало схоластовъ, какъ арабскаго, такъ и христіанскаго происхожденія, нашло себѣ представителя и здѣсь. Подъ вліяніемъ эстетика-венеціанца Ермалао Барбаро (1454 - 1493), въ началѣ XVI в. Леоникъ Томэй (Leoniceus Thomaeus, 1456 - 1533) призывалъ къ возвращенію къ чистому аристотелизму. Но гораздо большее впечатлѣніе произвело появленіе и преподавательская дѣятельность главы александристовъ Петра Помпонациа (Pietro Pomponazzi, Petrus Pomponatius), самаго значительнаго между всѣми аристотелевцами Возрожденія. Родившійся въ 1462 г., онъ съ 1495 г. былъ профессоромъ въ Падуѣ, затѣмъ въ Феррарѣ и Болоньѣ; умеръ онъ въ 1524 г. Его разсужденіе о безсмертіи души (*De immortalitate animae*, 1515), вызвавшее вышеупо-

минутное опровержение Нифа и защищаемое Помпонациемъ въ дальнѣйшихъ полемическихъ сочиненіяхъ, какъ противъ него, такъ и противъ другихъ вышадостъ, было развито дальше въ сочиненіи о питаніи и ростѣ (*De nutritione et augmentatione*, 1521) съ почти не скрываемыми материалистическими заключеніями. Всѣ эти сочиненія, равно какъ и главный трудъ его о судьбѣ, свободѣ, предопредѣленіи и провидѣніи (*De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei*, 1520), представляютъ собою самую радикальную форму, какую только могли принять аристотелизмъ, а потому особенно подчеркиваютъ ученіе о двойной истинѣ (конечно, не спасаясь этимъ отъ осужденія церковью), и по всемъ своимъ воззрѣніямъ больше приближаются къ натурализму, внесенному въ аристотелевскую философію, уже немного поколѣній спустя послѣ ея возникновенія, еще въ перипатетическую школу самимъ Стратономъ. При этомъ замѣчательно, какъ этотъ натурализмъ совсѣмъ иначе относится къ волшебнымъ искусствамъ современной магіи, чѣмъ новолатинизмъ, менѣе враждебный фантастическому элементу: въ одномъ изъ оставшихся послѣ всего сочиненій о причинахъ чудесныхъ явленій, Помпонаций пытался прибѣгнуть къ аллегорическому толкованію, когда естественное объясненіе ему не удавалось. Цѣлый рядъ выдающихся учениковъ содѣйствовалъ распространенію и усиленію этого ученія: знаменитый филологъ Юлій Цезарь Скалигеръ (1484 — 1558) покровительствовалъ александризму и защищалъ его противъ Кардана. Однако скоро и внутри этой школы обнаружилась противорѣчія, и при случаѣ было положено начало въ некоторому сближенію между аверроистической и александрической теоріями. Такъ, въ спорѣ между Симономъ Портой († 1555) и Гаспаро Контарини (1483 — 1542), послѣдній стоялъ уже на точкѣ зрѣнія въ некоторомъ примиреніи обоихъ направлений. Съ теченіемъ времени это примиреніе выразилось именно въ томъ, что въ психологическихъ вопросахъ держались натуралистическаго пониманія александристовъ, а въ области метафизики и натурфилософіи слѣдовали болѣе пантеистическому духу аверронизма, соединеніе, вслѣдствіе котораго въ концѣ-концовъ попало въ еще большее противорѣчіе съ церковью. Въ этомъ примирительномъ духѣ дѣйствовали въ самой Падуѣ Джакомо Цабарелла (1532 — 1589) и его послѣдователь Цезарь Кремонини, „послѣдній аристотелевецъ Италіи“ (1552 — 1631). Подобной же точки зрѣнія держался и Андрей Цезальпинъ (1519 — 1603, лейбъ-медикъ Климента VIII), путешествіе котораго въ Германію сильно содѣйствовало распространенію не схоластическаго аристотелизма. Онъ въ то же время съ большимъ успѣхомъ дѣйствовалъ и въ качествѣ естествоиспытателя въ области физиологіи животныхъ и растений, — обстоятельство, указывающее на направленіе тѣхъ стремленій, которыя должны были явиться положительнымъ дополненіемъ борьбы противъ схоластики.

Такимъ образомъ, заключая уже въ самомъ себѣ массу противорѣчій, аристотелизмъ потерпѣлъ самое жестокое пораженіе не столько

отъ другого положительнаго направленія античной философіи, сколько скорѣе отъ извѣстнаго непосредственнаго желанія сдѣлать научную работу плодотворной, которое въ соединеніи съ гуманизмомъ приняло своеобразную и вѣсколько удивительную форму. Схоластика вознаградила себя за недостатокъ реального знанія замысловатостью въ выработкѣ логическаго формализма и въ концѣ-концовъ вообразила себѣ, что посредствомъ извѣстнаго рода механическихъ комбинацій логическихъ процессовъ можно достигать все новаго и новаго познанія. Противъ этой ожившей, окостенѣвшей педантической логики, которую естественно смѣшивали съ аристотелевской или, по крайней мѣрѣ, обозначали именемъ Стагирита, возмущилось здоровое чувство Возрожденія; а въ своемъ стремленіи къ „естественной логикѣ“ оно впадало въ ошибку, легко объяснимую гуманистическими занятіями. Чѣмъ большимъ варварствомъ отличались словообразованія и формы предложеній, въ которыхъ обыкновенно выражались схоластическія дедукціи, тѣмъ симпатичнѣе было эстетическому духу Возрожденія совершенство изложенія, свойственное классическимъ сочиненіямъ также и въ области философіи. Въ связи съ этимъ большое значеніе для философскаго движенія того времени имѣли, между прочимъ, Цицеронъ. И когда совершенно правильно поняли, что центр тяжести его грамматической формы лежитъ въ ея риторическомъ характерѣ, тогда выступила тенденція сдѣлать философію до нѣкоторой степени *риторической*, и прежде всего преобразовать логику посредствомъ *риторики*. Это намѣреніе высказалъ уже Лаврентій Валла (1415—1465) въ своемъ сочиненіи „De dialectica contra Aristoteleos“; онъ хотѣлъ вывести логическіе законы изъ ораторскихъ приемовъ доказательства Цицерона и Квинтиліана и рассматривалъ діалектику, какъ исключительно вспомогательную науку для риторики. Но прямо въ ожесточенной борьбѣ противъ Аристотеля выразилась эта тенденція у Петра Рамуса (Petrus Ramus, Pierre de la Ramée, 1517—1572), навлекшаго на себя множество преслѣдованій, но имѣвшаго тѣмъ не менѣе большое вліяніе, въ чемъ онъ могъ удостовѣриться во время своего путешествія по Германіи, Италіи и Швейцаріи; въ концѣ-концовъ онъ былъ умерщвленъ въ Варооломеевскую ночь и, такимъ образомъ, заплатилъ свою жизнь за переходъ въ кальвинизмъ и за личную неприязнь къ себѣ, возбужденную его вліяніемъ. Потребность въ новой формѣ для науки, въ плодотворномъ методѣ мышленія высказывается съ необычайной силой въ сочиненіяхъ этого человека; но неспособность создать что-либо действительно новое и содержательное порождаетъ лишь безрѣлое блужданіе оцунью и ведетъ въ концѣ-концовъ къ совершенно неудавшейся попыткѣ помочь горю самымъ вѣчнымъ, формальнымъ образомъ. „Естественная логика“ здраваго человѣческаго смысла должна посредствомъ діалектическаго упражненія сдѣлать cadaго способнымъ говорить обо всемъ согласно существу дѣла. Если и нельзя отрицать, что это направленіе было совершенно законнымъ въ своемъ полемическомъ стремленіи и много содѣйствовало введенію болѣе изящнаго философскаго изло-

женія, то, съ другой стороны, нельзя не признать, что по своему гносеологическому содержанію оно клонилось къ возобновленію самого незначительнаго и самаго бессмысленнаго изъ того, что звала древняя философія, именно къ возобновленію того *экликтизма*, который не можетъ ни жить, ни умереть, и главнымъ представителемъ котораго былъ именно имѣвшій такъ мало философскаго значенія Цицеронъ. Тѣмъ не менѣе всеобщая потребность, съ такою страстностью выразившаяся въ этомъ риторизирующемъ направленіи, доставила ему не мало приверженцевъ; и въ движеніи того времени стоицизмъ игралъ относительно важную роль, онъ до нѣкоторой степени былъ сборнымъ пунктомъ для недовольства существующимъ, а безцвѣтность его содержанія позволяла ему вступать въ многочисленныя комбинаціи съ революціонными силами мышленія. Именно, онъ упрочился, несмотря на все преслѣдованія, въ протестантскихъ университетахъ Германіи, нашелъ здѣсь прежде всего ревностнаго и удачнаго представителя въ лицѣ Іоанна Штурма (1507—1589) въ Страсбургѣ, а черезъ Гокленія († 1628) въ Марбургѣ вступилъ въ нѣкотораго рода примиреніе съ обыкновенной аристотелевскою школьною логикой.

И остальные системы античной философіи не были обойдены при этомъ все растущемъ распространеніи гуманистическихъ занятій. *Стоицизмъ* былъ возобновленъ Юстомъ Липсіемъ (Joest Lips, Justus Lipsius, 1547—1606) и позже Каспаромъ Шоппе (Schoppe, Scioppius). А въ то же время, независимо отъ систематической формы и скорѣе въ видѣ свободной популярной философіи, получилъ онъ обширное и важное по своимъ послѣдствіямъ распространеніе, благодаря гуманистическому ознакомленію съ римскими писателями; и это учене для многихъ областей культурной жизни Возрожденія принесло новые плоды. Главное значеніе его было въ области этической и политической; въ области метафизики его опередилъ неоплатонизмъ, въ которомъ онъ и самъ являлся однимъ изъ составляющихъ его моментовъ; а въ натурфилософіи онъ долженъ былъ отступить передъ возобновленіемъ *атомистическихъ* теорій. И хотя это возобновленіе у такихъ людей, какъ Зеппертъ и Магнонъ имѣло отчасти въ виду именно Демокрита, но главнымъ образомъ цѣлью его было гуманистическое возвращеніе къ жизни *эпикуреизма*. Конечно, эпикуреизмъ никогда и не былъ вполне забытъ. Онъ былъ извѣстенъ по поэтическому изображенію Лукреція и по воспроизведенію въ сочиненіяхъ Цицерона; извѣстенъ настолько, что считался типомъ нехристианскаго міросозерцанія, а названіе эпикуреизма стало употребительнымъ обозначеніемъ языческаго невѣрія. Такъ, съ этимъ именемъ соединилось понятіе практическаго слѣдствія изъ чувственной страсти къ наслажденію, и, какъ извѣстно, въ обыденномъ языкѣ такое значеніе сохранилось за нимъ и до сихъ поръ. Раздѣленіе этихъ элементовъ совершилось у великихъ основателей современнаго естествознанія, у Бэкона и Галилея, которые, не смущаясь этимъ смѣшеніемъ, признали теоретическую цѣнность ученія объ атомахъ и сдѣ-

лази его пригоднымъ, въ качествѣ орудія изслѣдованія. Позже, французъ Петръ Гассенди (Pierre Gassend, Petrus Gassendi. 1592 - 1655) сдѣлалъ это достоинствомъ общей литературы. Заслуга его въ томъ, что онъ смѣло подчеркнул теоретическій характеръ эпикурейскаго учения, очистилъ личность Эпикура отъ искаженія традиціей и доказалъ міру, что теоретическій матеріализмъ прекрасно уживается съ нравственной чистотой. Что касается до самого Гассенди, то здѣсь мы, конечно, опять встречаемся съ нѣкотораго рода двойной истиной. Будучи самъ священникомъ, онъ повсюду высказываетъ ревностно-церковный образъ мыслей; но это нисколько не препятствуетъ ему въ области натурфилософіи смѣло и откровенно признавать гипотезы античнаго изслѣдованія природы. Такъ какъ онъ при этомъ напомнилъ изслѣдователямъ теорію атомовъ Демокрита и Эпикура, то противорѣчіе съ аристотелизирующей схоластикой не могло быть рѣзче и радикальнѣе, чѣмъ оно выступило здѣсь. Чѣмъ крѣпче срослось все современное естествознаніе съ атомистической теоріей, тѣмъ большее значеніе слѣдуетъ признать за сочиненіями Гассенди, которыя способны были и у большой публики прогнать страхъ передъ естественнаучной теоріей, нашедшей между тѣмъ плодотворное примѣненіе у болѣе самостоятельныхъ умовъ. Но вся заслуга Гассенди исчерпывается историческимъ воздѣйствіемъ; самъ по себѣ онъ сравнительно незначительный мыслитель, ему недостаѣтъ философской оригинальности; его значеніе лишь въ томъ, что было имъ вѣрно понято и удачно воспроизведено.

Наряду со всѣми этими положительными направленіями античной философіи не оставалось совершенно бездѣятельнымъ и отрицательное *скептицизмъ*. По своему существу онъ, конечно, не могъ выступить въ видѣ системы замкнутыхъ ученій, но скорѣе, какъ родъ мышленія; и его значеніе заключалось главнымъ образомъ въ томъ, что мышленіе стало примѣнять самостоятельную критику, изслѣдовать свою собственную правоспособность и все болѣе и болѣе разрушать усыпляющую нѣру въ авторитеты. Самымъ остроумнымъ и выдающимся представителемъ этого скептицизма является Мишель де Монтань (de Montaigne, 1533 - 1592), „Опыты“ (Essais) котораго (появившіеся впервые въ Бордо, въ 1580 г.) представляютъ, съ одной стороны, законченное выраженіе того настроенія, которое, если еще и не было господствующимъ, то все же имѣло уже большое распространеніе, а съ другой — являются самымъ сильнымъ побужденіемъ для обоснованія, развитія и распространенія именно этого настроенія. Богатый опытъ человѣческой жизни, тонкое проникновеніе въ относительность всѣхъ человѣческихъ мнѣній, учрежденій и стремленій, изящное, мѣткое и въ то же время глубоко захватывающее описаніе людей, сословій и ихъ взаимныхъ отношеній, все это изложенное въ приятномъ, привлекательномъ стилѣ — вотъ въ чемъ сущность этого свѣтскаго скептицизма, который, впервые провозглашенный Монтанемъ, быстро приобрѣлъ право гражданства во французскомъ обществѣ, и въ силу своего искрящагося ума и граціозной игры мыс-

лей составлялъ и составляет его атмосферу въ теченіе всего новѣйшаго времени. И это было тѣмъ легче и пріятнѣе, что этотъ скептическій образъ мыслей могъ прекрасно поладить съ вѣрой. Объединеніе было здѣсь такъ близко и до нѣкоторой степени настолько давалось само собой, что уже вскорѣ послѣ Монтэня было рѣшительно проведено его другомъ Пьеромъ Шаррономъ (1541—1603). Въ его сочиненіи „De la sagesse“, скептическія мысли, разсѣяныя въ „Опытахъ“ Монтэня, выступаютъ сомкнутой фалангой и въ такой систематизации, главное основаніе которой было дано древностью. И если въ противоположность ей самопознаніе признается здѣсь за исходный пунктъ всякаго достовѣрнаго знанія, то это обусловлено, съ одной стороны, только желаніемъ подсушить этому самопознанію форму религіозной вѣры и показать, что несостоятельность научнаго познанія должна привести стремленіе человѣка къ знанію въ объятія вѣры; съ другой стороны, Шарронъ вообще смѣшиваетъ теоретическое понятіе познанія съ практическимъ идеаломъ жизненной мудрости и благоуравнаго поведенія. Еще рѣзче выступаетъ скептическое направленіе у Франциска Санхеца (Sanchez, 1562—1634), замѣчательный трудъ котораго „Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur“ (1581) опирается на любопытную основную мысль, что можно знать только то, что произвелъ самъ. Научное призываніе этой мысли выпало на долю болѣе поздняго и много болѣе развитого времени и гораздо болѣе великому человѣку, ни больше, ни меньше, какъ именно Канту; Санхецъ же вывелъ изъ этого въ духъ своего времени только то, что подобно творческой дѣятельности и истинное знаніе можетъ принадлежать только Богу. Но при всемъ своемъ отчаяніи въ прежнемъ познаніи онъ однако намекаетъ, что могли бы быть лучшіе пути науки, и этимъ указываетъ выходъ изъ пустыни логическихъ споровъ на плодотворное поле опыта.

Такъ пышно и разнообразно расцвѣтали гуманистическія занятія и въ области философіи; и въ такомъ пестромъ многообразіи оживало античное мышленіе въ ухахъ Возрожденія. Но въ концѣ концовъ вѣдь все это было опять-таки старое, пережитое, переработанное, и съ какимъ бы одушевленіемъ ни воспринимало его въ себя новое время, оно не могло удовлетворить его глубокимъ внутреннимъ запросамъ. Требовалось что-нибудь дѣйствительно новое. Возрожденіе по своей внутренней сущности ни въ какомъ случаѣ не могло быть однимъ только возобновленіемъ классической древности; это было возрожденіе человѣческаго духа, дѣйствительно новая жизнь. Это время жаждало новаго знанія. Оно требовало хлѣба, а ему давали камень, когда предлагали лишь старое, вновь преобразованное знаніе. Повсюду чувствовалось пресыщеніе старыми формами и мыслями и творческое стремленіе къ всеобъемлющей дѣятельности, которое, вначалѣ еще безпредметное, обнаруживалось въ фантастическомъ произволѣ; но ему суждено было вскорѣ найти правильный путь. Поэтому возобновленіе системъ античнаго мышленія было лишь

первой предварительной формой, въ какую вылилось, ища себѣ исхода, страстное стремленіе того времени къ новому знанію, пока не было еще найдено дѣйствительно новаго содержанія. Никакое культурно-историческое изложение, никакой философскій анализъ не можетъ дать такого яркаго и величественнаго изображенія этой неудовлетворенности мертвымъ знаніемъ, этого страстнаго отвращенія къ книжной пыли, какое мы находимъ у Гёте въ первомъ монологѣ Фауста; съ другой стороны, и положительныя умственные силы того времени нашли въ этомъ произведеніи въ высшей степени удачное изображеніе.

Двумя путями направилось это инстинктивное исканіе: одинъ путь велъ во внутрь, въ самую священную глубину человѣческой души, другой, вышній, раздвоился и охватилъ обѣ области исторической и живой дѣйствительности. Искали новаго познанія въ глубинѣ человѣческой души, познанія того, что выше и драгоцѣннѣе всего; этотъ порывъ нашелъ себѣ исходы въ религіозной реформаци. Явилась необходимость въ новомъ познаніи общественныхъ отношеній, и выросла новая философія права и государства. Наконецъ, путемъ безчисленныхъ заблужденій выработалось истинное познаніе природы.

Таковы три положительныхъ фактора. Всѣ они сходятся въ томъ, что сбрасываютъ съ себя схоластическую мелочную формалистику, возстаютъ противъ мертвой учености и домогаются совершенно новаго познанія. Они ищутъ настоящей жизни или въ себѣ, или въѣ себя, въ устройствѣ повѣйшей государственной жизни и въ вѣчныхъ силахъ природы.

§ 4. Религіозная реформація.

То, что обыкновенно называютъ религіозной реформацией или просто реформацией, есть частичное явленіе всеобщаго Возрожденія, хотя и занимающее въ послѣднемъ важное мѣсто, но ни въ какомъ случаѣ не являющееся его главнѣйшимъ и побудительнымъ мотивомъ, какъ это иногда представляли. Она кажется таковымъ только потому, что общее всѣмъ движеніемъ новаго мышленія возмущеніе противъ церкви должно было выразиться здѣсь проще и ярче всего.

На первый взглядъ и при поверхностномъ разсмотрѣніи, которое часто, конечно, является и окончательнымъ, реформація представляетъ извѣстнаго рода аналогію съ только что разсмотрѣннымъ возрожденіемъ античной науки. Имъ обоимъ, повидимому, обще возвращеніе съ первоисточниковъ, здѣсь къ подлиннымъ сочиненіямъ древнихъ мыслителей, тамъ къ первоначальному откровенію и первоначальной христіанской жизни. Въ обоихъ случаяхъ хотятъ освободить эти первоисточники отъ тѣхъ дополненій, которыми они были искажены во время средневѣковаго развитія, въ первомъ случаѣ арабской и христіанской схоластикой, во второмъ — церковной традиціей. Если такая параллель вѣрна относи-

тельно ихъ вѣдѣній судьбы, то она можетъ быть продолжена и дальше. Насколько возобновленіе античной философіи мало выражаетъ и удовлетворяетъ внутреннему влеченію новѣйшей науки, настолько же мало внутренняя сущность религиозной реформации исчерпывается филологическимъ и догматическимъ возвращеніемъ къ источникамъ христіанской вѣры. Это возвращеніе было скорѣе опять-таки лишь одной изъ историческихъ формъ, въ которой выразилось болѣе глубокое движеніе.

Какого бы мнѣнія ни держаться о религиозныхъ противорѣчіяхъ того времени, во всякомъ случаѣ твердо установленнымъ является тотъ фактъ, подтвержденный и самой католической церковью въ такъ называемой контръ-реформации XVI в., что церковное развитіе средневѣковья имѣло своимъ послѣдствіемъ все болѣе и болѣе внѣшній характеръ религиозной жизни и формъ культа. Въ противоположность этому, со времени крестовыхъ походовъ повсюду и въ особенности въ болѣе глубокихъ, нуждающихся въ религіи, слояхъ общества возникло чувство неудовлетворенности и неопредѣленной тоски. Видѣли, что церковь занята всякаго рода внѣшними дѣлами; чувствовали, что она ставитъ главной цѣлью своей дѣятельности политическія домогательства и господство надъ отношеніями европейскихъ государствъ, и стали искать непосредственнаго религиознаго просвѣтленія. Все чаще и чаще приходили къ мысли, не можетъ ли человекъ найти въ самомъ себѣ утѣшеніе и блаженство, даваемая религіей; и стремленіе къ чистому, непосредственному, независимому благочестію мощно проложило себѣ путь. Это стремленіе поддерживалось непрерывавшейся традиціей мистическихъ ученій, которые уже въ самое раннее время проникли въ христіанство изъ новоплатонизма и постоянно развивались наряду съ схоластикой, то скрываясь въ глубинѣ, то снова появляясь на поверхности. Сначала тихо, робко и боязливо подрывал непоколебимость церковной власти, это движеніе все рѣшительнѣе и рѣшительнѣе выступало наружу. При этомъ оно принимало весьма различныя, а подчасъ и удивительныя формы, болѣе или менѣе связанныя съ самой жизнью церкви. Оно обнаруживалось не только въ тѣхъ сектахъ, которыя, будучи осуждены и почти уничтожены церковью, все чаще и чаще снова появлялись въ XIV и XV вв.; обнаруживалось оно и въ такихъ экстравагантныхъ формахъ, какъ напр., процессы бичующихся, а также въ тѣхъ требованіяхъ реформы, которыя высказывались среди самихъ церковныхъ властей. Но проявлялось ли это стремленіе смѣло или робко, въ простыхъ или фантастическихъ формахъ, вездѣ основывалось оно на этомъ внутреннемъ броженіи религиозной потребности. Хотѣли возвратиться къ непосредственному личному наитію и искали спасенія въ благочестивомъ движеніи глубочайшихъ частей духа.

Но ни въ какой странѣ это движеніе не приняло такихъ большихъ размѣровъ, нигдѣ съ такою искренностью не выразилась его глубокая религиозность, какъ въ Германіи. И еще задолго до того, какъ оно обнаружило свою внѣшнюю мощь въ политической борьбѣ реформации.

оно уже втайнѣ владѣло сердцами. Идея новаго познанія, которыхъ не-
каки этимъ путемъ, содержались въ нѣмецкой *мистикѣ*. Она мать ре-
формациі, она выработала идеи, изъ которыхъ послѣдняя черпала
свои силы, и, обладая внутреннею духовною жизненною силой, она пе-
режила то время, когда реформациі, сдѣлавшись политическимъ учреж-
деніемъ, все болѣе и болѣе заглушала живущій въ ней духъ. Идея
нѣмецкихъ мистиковъ является однимъ изъ тѣхъ положительныхъ эле-
ментовъ, которые дали направленіе повѣйшему мышленію; онѣ предста-
вляютъ рядъ основныхъ чертъ, проходящихъ въ качествѣ жизненныхъ
мотивовъ черезъ все дальнѣйшее развитіе. Поэтому, хотя ихъ возник-
новеніе исторически и примыкаетъ непосредственно къ важнѣйшимъ яв-
леніямъ средневѣковой науки, тѣмъ не менѣе о нихъ необходимо погов-
орить теперь: вѣдь онѣ, собственно, и содержатъ въ себѣ умственное
зерно религіознаго возрожденія.

§ 5. Нѣмецкая мистика.

Со всей силой и искренностью выступаютъ эти основныя идеи нѣ-
мецкой мистики у ея перваго великаго учителя, Мейстера Экгарта
(Eckhart). Родился онъ немного позже 1250 г. и рано вступилъ въ
орденъ доминиканцевъ. Находился подъ вліяніемъ ученій Альберта
Великаго и разработавшаго ихъ Юмы Аквинскаго, а также от-
части въ силу своихъ сношеній съ „братьями свободнаго духа“, онъ
такъ опредѣленно выразилъ свои собственныя воззрѣнія, что даже вы-
сокое положеніе, занимаемое имъ въ орденѣ, не спасло его отъ духов-
наго суда, состоявшагося въ Кельнѣ въ 1327 г., за два года до его
смерти. Хотя то, что намъ извѣстно изъ его трактатовъ и проповѣдей
объ этомъ своеобразномъ мірѣ его идей, и указываетъ отчасти на ново-
платоновскія и ранне-схоластическія поддѣйствія, между прочимъ ученіе
Скотта Эригена, хотя онъ въ своемъ изложеніи и находителъ въ
сильной зависимости отъ современной схоластики своего ордена, несмотря
на все это собственно основной чертой этого мистицизма является пол-
ная самостоятельность, и она коренится въ глубинѣ нѣмецкаго духа,
жаждущаго вѣры. Поэтому главнѣйшая задача Экгарта содѣйствовать
спасенію души христіанскаго народа, и въ силу этого онъ не хочетъ
быть слугою церкви, а только исключительно слугою христіанской ис-
тины. Эта же послѣдняя не можетъ быть найдева въ догматахъ науки,
которая въ лучшемъ случаѣ является лишь внѣшнимъ символическимъ
ея выраженіемъ; она покоится въ глубинѣ вѣрующей души, заключаю-
щей въ себѣ самой глубочайшее и единственно истинное познаніе Бога.
Такимъ образомъ, уже здѣсь выступаетъ внѣ-церковное выходящее изъ
рамокъ церкви, направленіе мистики, и она возстаетъ именно противъ
схоластическаго установленія фактовъ вѣры. Долой, восклицаетъ она, съ
внѣшнимъ хламомъ учености! Дѣло не въ знаніи, а въ вѣрѣ, и вся
полная истина лишь въ глубинѣ твоей души:—

„Erquickung hast du nicht gewonnen,
„Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt“ *).

Ты можешь познать лишь свою сущность. Бытіе и познание одно. Познание это истинная дѣятельность, глубочайшая жизненная причина всякой дѣятельности: оно — тожество познающаго съ познаваемымъ. Поэтому ты можешь познать Бога лишь въ томъ случаѣ, если ты самъ Богъ, если Онъ живетъ въ тебѣ: познание Бога есть тожество души и Бога, поэтому оно является внутреннимъ ядромъ самой души; оно „основа всякаго существа, причина любви, опредѣленіе воли“. Такимъ образомъ, человекъ въ своемъ тожествѣ съ Божествомъ является гносеологическимъ принципомъ мистицизма. Человекъ въ качествѣ микрокоса есть раскрытіе всѣхъ загадокъ. Душа постольку Богъ, поскольку она Его познаетъ; познаетъ же она Его постольку, поскольку она — Божество. Но это познание, въ которомъ, такимъ образомъ, состоитъ метафизическая сущность души, не можетъ быть ни разумнымъ мышлениемъ, ни знаніемъ ученаго, а только вѣрой, „неизъяснимымъ созерцаніемъ“; это Богъ смотритъ въ насъ, Онъ созерцаетъ въ насъ самого себя. Этотъ идеалистическій пантеизмъ, сводящій вѣннй міръ на внутренний, а внутренний на блаженное созерцаніе Бога, является основной чертой вѣнецкой мистики. Объектъ этого созерцанія, въ отличіе отъ личнаго Бога откровенія, называетъ Мейстеръ Экгартъ „Божествомъ“; это сущность всѣхъ вещей, духовная первоубстанція, неизмѣнная, вѣчная, не поддающаяся никакому опредѣленію — Ничто. Но въ Божествѣ, училъ онъ, пронсходитъ отдѣленіе сущности отъ природы, той первоубстанціи отъ единичныхъ опредѣленностей, живые образы которыхъ она принимаетъ. Во главѣ его стоятъ три Лица Божества: самый сокровенный творческій разумъ, Отецъ, который открывается въ вѣчномъ самосозерцаніи, въ Сынѣ, такъ что это самосозерцаніе въ соединяющей любви, въ Духѣ, вѣчно возвращается къ Отцу. Это не три раздѣльныя сущности, но только три момента вѣчнаго и вѣчно въ себя возвращающагося процесса самораскрытія и самопознанія Божества; церковное ученіе о Троицѣ лишь символическое изображеніе этой мистической истины. Но въ то же время Божество вѣчно превращается въ единичныя вещи, но не чрезъ твореніе, въ силу котораго, какъ временнаго акта, единичныя вещи возникали бы въ одно мгновеніе ока, но скорѣе чрезъ вѣчное формированіе собственной сущности. Всѣ вещи, какъ идеи, содержатся въ Богѣ, внѣ времени и пространства; онѣ не имѣютъ самостоятельной, первоначальной реальности. Безъ этого вѣчнаго превращенія въ творенія Богъ не былъ бы тѣмъ, что Онъ есть: міръ есть Богъ, и Богъ есть міръ. Но и творенія не что иное, какъ Богъ. Если они хотятъ быть большимъ, если они хотятъ быть „hic“ и „nunc“, то ихъ

*) «Не получилъ ты утѣшенія, если оно не дается тебѣ изъ глубины твоей собственной души».

отпаденіе отъ сущности всѣхъ вещей является ихъ грѣхопаденіемъ. Здѣсь снова выступаетъ древняя мысль восточнаго умозрѣнія, пропелдшая черезъ безчисленные тонкія историческія развѣтвленія, что индивидуальность — грѣхъ. Это грѣхопаденіе невозможно и непонятно съ точки зрѣнія этой пантеистической метафизики; но оно принимается, какъ фактъ, убежденнымъ, жаждущимъ искупленія религіознымъ духомъ. Поэтому и потребность въ искупленіи можетъ быть удовлетворена лишь въ томъ случаѣ, если творенія снова перестаютъ быть самими собой и тѣмъ самымъ возвращаются въ Божество. Такъ появляется этико-религіозная основная мысль о полномъ отреченіи отъ личности и о созерцаніи, какъ это проповѣдывали святые на берегу Ганга и учителя неоплатонизма. Уничтожь твою индивидуальность, „растопчи твою сущность“ — вотъ проповѣдь мистицизма: индивидуальность — грѣхъ, святость — Богъ. Кто непримѣнно хочетъ быть самимъ собой, тотъ не можетъ познать Бога, потому что познать Бога только Онъ самъ: ты долженъ дать Ему дѣйствовать въ тебѣ, долженъ отбросить отъ себя все собственное знаніе, силу и хотѣніе и стать чистой воспримчивостью, чтобы Богъ могъ воспроизвести въ тебѣ своего Сына: это и есть тайна Маріи. Потому интуиція есть высшая и единственная добродѣтель. Вѣдь истинная добродѣтель и святость не имѣютъ цѣли: имъ ничего не нужно, кромѣ самихъ себя; Богъ ничего не желаетъ, а праведникъ можетъ желать только Бога, поэтому онъ не долженъ просить ни вѣшнихъ благъ, ни силы дѣйствовать, а только „Бога“; но эта мольба, это священное созерцаніе заключаетъ въ себѣ и свое исполненіе; оно истинное познаніе и высшая цѣль жизни. Всѣ вѣшнія дѣла ничто, есть только одно истинное „дѣло“: внутреннее дѣло, преданіе самого себя Божеству.

Такъ рѣзко, безпощадно, такъ непримиримо по отношенію къ дѣйствительной жизни выступаютъ здѣсь въ юношескомъ избыткѣ силъ многія основныя мысли позднѣйшей нѣмецкой реформации: презрѣніе къ богословскому знанію, непосредственное отношеніе вѣрующаго духа къ Божеству и „оправданіе посредствомъ одной только вѣры“. Этой системѣ идей присуще замѣчательное внутреннее противорѣчіе: ея сокровеннѣйшимъ побужденіемъ является потребность въ индивидуальномъ и самостоятельномъ проявленіи вѣры, а практическое основаніе ея ученія требуетъ уничтоженія личной сущности, знанія и хотѣнія. Возникая изъ индивидуализма, мистика направляетъ свою проповѣдь противъ собственного источника. Но, вѣроятно, и самъ Мейстеръ Экхартъ сознавалъ, что этотъ принципъ чисто внутренняго состоянія достаточенъ, правда, для религіозныхъ чувствъ и созерцанія, но не заставляетъ еще поступать нравственно и благочестиво. Поэтому онъ училъ, что эти истинно и глубоко религіозные процессы совершаются лишь въ сокровеннѣйшей сущности, въ сущности души; всѣ же другія дѣятельности и силы, напротивъ того, имѣютъ свое мѣстопробываніе и опредѣленіе во вѣшнихъ органахъ, черезъ посредство которыхъ душа должна дѣйствовать во вѣшнемъ мірѣ, и поэтому единственная задача въ

томъ, чтобы эта религіозная сущность души просвѣчивала во вѣшнихъ поступкахъ, какъ искра божественной дѣятельности. Во всякомъ случаѣ эти поступки являются въ его глазахъ лишь вѣшнымъ символомъ настроенія; и совершенно также, какъ въ теоретической области онъ считалъ церковные догматы за чувственное изображеніе религіозной правды, такъ и вообще все пространственное, временное и индивидуальное являлось для него символомъ духовной, вѣчной и божественной сущности.

Такой поворотъ отъ вѣшняго къ внутреннему составляетъ общій характеръ этого мистическаго движенія; при всѣхъ своихъ крайностяхъ оно является въ колебаніяхъ человѣческой исторіи необходимымъ противовѣсомъ вѣшной обрядности средневѣковой церковной жизни. Именно поэтому эти мысли, которыя Экгартъ, можетъ быть, скорѣе лишь остроумно резюмировалъ, нежели дѣйствительно первый высказалъ, встрѣтили повсюду сочувствіе. Его заслугой было то, что онъ сдѣлалъ доступнымъ народному сознанію содержаніе тайныхъ ученій и, обладая въ совершенствѣ даромъ слова, удачно подобралъ для этихъ глубокихъ мыслей нѣмецкія выраженія, сдѣлавшія его во многихъ случаяхъ отцомъ нѣмецкой философской терминологіи. Въ этой общедоступной формѣ распространилась мистика въ Германи, Швейцаріи и Нидерландахъ. Это было движеніе, которое, подобно всѣмъ великимъ явленіямъ религіозной исторіи, утвердилось именно въ низшихъ слояхъ народа и самымъ тѣснымъ образомъ связано съ выраженіемъ социальнаго недовольства. Это отвращеніе къ безправственности социальнаго строя, которое всегда служило важнѣйшимъ рычагомъ для религіозной потребности, рѣзко всего высказалось въ своемъ мистическомъ направленіи въ нравоучительномъ сочиненіи „Von den 9 Felsen“ (о девяти ступеняхъ блаженства), составленномъ въ 1352 г., вѣроятно Рудольфомъ Мееерсвейномъ (Rullmann Meerswein). Это движеніе отразилось также и въ нѣмецкой поэзіи. Пѣвецъ божественной любви, доминиканецъ Генрихъ Сузо (Suso, прозванный Amandus, 1300—1365), въ качествѣ страстующаго проповѣдника провозглашалъ и въ прозѣ, и въ стихахъ мудрость Мейстера Экгарта и создалъ теплыя поэтическія выраженія для мистическаго преданія себя Божеству. Въ силу народнаго характера мистики, противоположнаго чопорной учености схоластики, центромъ ея дѣятельности была главнымъ образомъ *нѣмецкая провинція*; и поэтому изъ этого круга вышли первые люди, сохранившіеся въ народной памяти, какъ убѣдительные проповѣдники нѣмецкаго слова, и оказавшіе громадное вліяніе на распространеніе этихъ мыслей. Изъ нихъ самый выдающійся — Готлибъ Таулеръ (Tauler, 1290—1361) въ Страсбургѣ, бывшій ученикомъ еще самого Мейстера Экгарта. Сначала онъ проповѣдовалъ чисто созерцательную мистику Мейстера, но послѣ своихъ сношеній съ „союзомъ друзей Бога“, а также, можетъ быть, и съ нидерландскими мистиками, онъ перешелъ къ болѣе *практической мистикѣ* и согласно съ нею проповѣдовалъ, что истинное христіанство состоитъ лишь въ подражаніи бѣдной и смиренной жизни Христа. Этимъ

онъ ознаменовалъ поворотъ, который совершился съ теченіемъ времени во всей нѣмецкой мистикѣ. Тотъ теоретическій интересъ, изъ котораго она вышла, все болѣе и болѣе терялся; стали менѣе интересоваться мыслями Meister Eckhart, изложенными, часто въ дословномъ согласіи съ его сочиненіями, въ изданной впервые въ 1516 г. „*Deutsche Theologie*“, сочиненіи, какъ извѣстно, высоко цѣнимомъ Лютеромъ. Чѣмъ болѣе мистика становилась народнымъ движеніемъ, тѣмъ болѣе ученіе отступало передъ жизнью, и мистика пріобрѣтала практическій характеръ.

Всего замѣтнѣе выразилось это теченіе въ Нидерландахъ. Здѣсь теоретическое вліяніе нѣмецкихъ мистиковъ встрѣтилось съ практически-нравственными принципами французскихъ мистиковъ такъ-наз. школы св. Виктора, и подъ этимъ общимъ воздѣйствіемъ явился Іоаннъ Рюнсброкъ (Rysbroek, 1293 - 1381) отцомъ практической мистики. Въ то время, какъ Meister Eckhart описывалъ и прославлялъ блаженство, какъ единеніе души съ Богомъ, Рюнсброкъ искалъ тотъ путь, которымъ это блаженство можетъ быть достигнуто. Путь этотъ, по его мнѣнію, таковъ: человекъ долженъ умереть для самого себя, долженъ отказаться теоретически отъ своего знанія и искать откровенія въ вѣрѣ; но прежде всего онъ долженъ отказаться практически отъ хотѣній и желаній, терпѣливо и смиренно нести свой крестъ. Въ смиренномъ преданіи себя Богу и въ религиозно-нравственной работѣ свѣтится избавленіе отъ страданій міра. Такимъ образомъ, въ рукахъ мистиковъ христіанство стало опять тѣмъ, чѣмъ оно было первоначально, именно религіей искупленія для бѣдныхъ и грѣшниковъ. Къ Рюнсброкъ примкнулъ переводчикъ его сочиненій, написанныхъ на брабантскомъ нарѣчій, Гергардъ Грооте (Geert de Groot, 1340 - 1384), бывший сначала преподавателемъ философіи въ Кельнѣ, а затѣмъ привлеченный Рюнсброкъ на служеніе дѣлу мистики и основавшій въ Девентерѣ „братство общей жизни“, которое вскорѣ получило широкое распространеніе подъ различными именами (Collatienbroeder, Fraterherren и т. д.). Оно обладало безчисленными домами и, находясь въ непосредственномъ сношеніи съ народомъ, благодаря въ высшей степени успѣшной дѣятельности, между прочимъ основывая школы для бѣдныхъ, сильно способствовало развитію практической мистики. Въ одномъ изъ первыхъ этихъ братскихъ домовъ въ Девентерѣ выросъ человекъ, который своей книгой „*De imitatione Christi*“ (1494) пріобрѣлъ необыкновенно большое вліяніе на религиозныя убѣжденія: это былъ Юма Кемпійскій (изъ Кемптена у Кельна, 1380—1471).

Такимъ образомъ, мистика со своей потребностью въ реформѣ, со своимъ стремленіемъ къ чистой вѣрѣ и своимъ презрѣніемъ къ церковному знанію и церковной дѣятельности все болѣе и болѣе распространялась въ народѣ и породила то религиозное броженіе, изъ котораго, въ концѣ концовъ, должна была выйти реформація. Извѣстно, какъ подъ личнымъ вліяніемъ Штаупица (Staupitz) все гениальное существо Лютера и вся его страстная и пылая мощь были охвачены этимъ движеніемъ. Это

онъ, тѣснимый обстоятельствами все далѣе и далѣе, далъ этому мистическому народному сознанию революціонное выраженіе по отношенію къ церкви. Но только потому, что это народное сознание уже задолго до того было силой, и могъ „споръ монаховъ“ между ними и Тетцелемъ (Tetzel) обратиться въ историческое событіе и стать поводомъ къ величественному массовому движению. Онъ бросилъ искру въ бочку съ порохомъ и нашелъ слово для выраженія потребности, уже давно жившей въ народѣ. Такимъ образомъ, нѣмецкая реформація является дочерью мистики, которая подрыва основаніе у церкви и втайнѣ питала мысли, всыхнувшіяся теперь такимъ могучимъ пламенемъ.

Только до этого момента и можетъ быть прослѣдить этотъ процессъ во введеніи. А какимъ образомъ подъ вліяніемъ реформаціишло развитіе самой философіи въ Германіи, это уже относится собственно къ изложенію исторіи новой философіи. Здѣсь же дѣло идетъ лишь о томъ, чтобы дать правильную оцѣнку тому новарію, въ силу котораго утверждать, съ какою бы то ни было цѣлью, что новая философія и современное мышленіе представляютъ собою продуктъ реформаціи. Если, напр., говорить, что такіе люди, какъ Бруно и Декартъ, хотя и принадлежали къ католической церкви, но въ сущности были одушевлены духомъ протестантизма, то такое выраженіе по меньшей мѣрѣ двусмысленно. Не протестантизмъ причина свободы мысли, а свобода мысли — причина протестантизма. И протестантизмъ является лишь однимъ изъ послѣдствій общаго самоосвобожденія современнаго культурнаго духа, и неправильно считать причиной всего движенія Возрожденія часть вытекающихъ изъ него слѣдствій или даже называть его этимъ именемъ.

§ 6. Новая философія права.

Такимъ образомъ, протестантизмъ было лишь одной изъ формъ того влеченія къ свободѣ, которое одушевляло все Возрожденіе. Повсюду обнаруживается оно одно и то же стремленіе сбросить старыя отжившія формы и дать выдвинутся впередъ здоровымъ и сильнымъ природнымъ индивидуальностямъ въ ихъ первоначальной свѣжести. Ничуть не меньше наблюдается это и относительно политическихъ индивидуальностей — народовъ и государствъ. Что и здѣсь это стремленіе направлялось главнымъ образомъ противъ церкви, это зависѣло, естественно, отъ того, что она сама представляла политическую силу, а еще болѣе хотѣла быть таковой: что она была прежде всего той политической силой, которая изъясняла свои притязанія на наследіе римской міровой имперіи и являлась по отношенію къ остальнымъ политическимъ властямъ высшей господствующей инстанціей. Она была поэтому большою силой, противъ которой должны были открыто бороться всѣ новые элементы. Для нея феодальныя учрежденія средневѣковой государственной жизни являлись могучимъ рычагомъ ея политической дѣятельности; поэтому она была естественнымъ врагомъ національныхъ государствъ, основаніе къ образованію которыхъ было

положено въ началѣ новаго времени въ связи съ развитіемъ индивидуализма. Народы, сознавъ свои особенности и свою самостоятельную силу, стали работать надъ тѣмъ, чтобы и ихъ национальность приобрѣла политическое значеніе. Теоретически это движеніе выражается въ распадѣ новой философіи права, которая хочетъ обезпечить государству его собственное право и найти другіе источники для научнаго осмысливанія правовыхъ учреждений, нежели предписанія іерархін.

И здѣсь первая и самая смѣлая попытка принадлежить Италіи. Въдѣ здѣсь всего непосредственнѣе чувствовались политическія воздѣйствія церкви; а съ другой стороны, Италія была именно той страной, гдѣ раньше и сильнѣе всего развилось самосознаніе каждаго отдѣльнаго человека, а въ то же время и стремленіе къ національному объединенію. И именно въ Италіи, во Флоренціи, самомъ зрѣлымъ и безпокойномъ въ политическомъ отношеніи городѣ, полъ Николо Маккиавелли (Nicolo Macchiavelli, 1469 — 1527) борьбу противъ церкви за права государства. Его великое значеніе въ томъ, что онъ первый явился принципиальнымъ представителемъ той идеи, которая легко можетъ быть разсматриваема, какъ центральное понятіе и краеугольный камень новѣйшей исторіи, именно идеи національнаго государства. Его идеалъ — политическое величіе и, какъ его основаніе, національное единство Италіи. Онъ прекрасно сознаетъ бесплодность и вредъ мелочнаго соперничества и страстной борьбы между отдѣльными городами и понимаетъ, что въ сущности одна только власть употребляетъ въ свою пользу эти внутренніе раздоры, чтобы тѣмъ рѣшительнѣе господствовать надъ ними, что „Divide et impera“ составляетъ тайну политики римскаго престола.

Этотъ ясный и глубоко-проницательный умъ видитъ главное препятствіе для развитія своего отечества въ свѣтской власти папѣ, и потому направляетъ свою питаемую страстной ненавистью полемику прежде всего противъ политическаго характера римскаго первосвященничества. По отталкиваясь отъ этого непосредственно даннаго противоположенія, онъ возвышается до болѣе общихъ соображеній, въ которыхъ достигаетъ ясности историческихъ и теоретическихъ умозрѣній. Вся система политическаго порядка средневѣковья основана на подчиненіи государства церкви; это тотъ пунктъ, котораго должно коснуться новое время; это подчиненіе должно быть прекращено, если государство должно стать снова тѣмъ, чѣмъ оно предназначено быть, и чѣмъ оно было въ древности. Также и въ глазахъ Маккиавелли античная жизнь является идеаломъ; но если онъ и заражается отъ нея удивленіемъ передъ гордостью республиканскихъ добродѣтелей, то все же наряду съ этимъ онъ гораздо болѣе занятъ мыслью о національномъ государствѣ. Государство долѣетъ самому себѣ, если оно беретъ свое начало въ націи — вотъ главная мысль Маккиавелли. То же самое и относительно государственнаго права: и оно должно быть освобождено отъ господства церкви; правовыя отношенія не должны болѣе разсматриваться, какъ вытекающія изъ дог-

матическихъ принциповъ; государственное право не должно быть болѣе выводимо изъ постановленій церкви, но скорѣе оно должно обосновываться сущностью самого государства. Маккиавелли поставилъ эту задачу, но не рѣшилъ ея; его мысли разсѣяны частью въ мастерской исторіи Флоренціи „Istorie Fiorentine“ (Флоренція, 1538), отчасти въ его „Discorsi“ (разсужденія о Ливіи); но онъ былъ слишкомъ преисполненъ стремленіемъ къ непосредственной политической дѣятельности, чтобы систематически приступить къ теоретической задаче. Со всѣмъ пыломъ политической страсти защищаетъ онъ мысль о національномъ итальянскомъ государствѣ, не отступая ни передъ какими крайними выводами. Для восстановления его онъ считаетъ хорошимъ всякое средство. Съ этой точки зрѣнія и надо понимать его ученіе объ искусствѣ покоренія и господства, изложенномъ въ сочиненіи „Principe“. Ради этой цѣли и набрасываетъ фанатичный республиканецъ систему самаго рѣзкаго абсолютизма. Это указываетъ только на тонкость политическаго чутья у Маккиавелли, ожидавшаго осуществленія національнаго единства не отъ республиканскихъ учреждений, къ которымъ онъ въ другое время относился съ искреннимъ одушевленіемъ, но только отъ желѣзаной воли одного абсолютнаго властелина. Такъ разрѣшается кажущееся противорѣчіе въ сочиненіяхъ этого челоѣка, и прежде всего между „Discorsi“ и „Principe“. Эту историческую точку зрѣнія просмотрѣлъ Фридрихъ Великій, когда онъ, подъ вліяніемъ нравственнаго духа XVIII в., противопоставилъ идеалу абсолютиста свой великій идеалъ перваго слуги государства. Замѣчательно, какъ въ силу такого направленія имя пылкаго республиканца стало обозначать въ новѣйшей литературѣ безастѣнчивое господство произвола.

Если у Маккиавелли *отдѣленіе права отъ церковнаго ученія* оказалось лишь слѣдствіемъ практической политической задачи, то почти одновременно является оно уже въ связи и съ другими мотивами: *соціальными* и даже специально *религіозными*. То и другое вмѣстѣ находимъ мы у англичанина Томаса Мора (Morus, 1480—1535); его сочиненіе „De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia“ (Лондонъ, 1516), являясь прообразомъ, которому такъ часто подражали въ позднѣйшихъ такъ-называемыхъ политическихъ романахъ, представляетъ собою любопытный отголосокъ платоновскаго идеальнаго государства и указываетъ, съ другой жежели Маккиавелли стороны, на связь умственного движенія Возрожденія съ античною литературой. Давъ потрясающее описаніе нищеты и преступленія, Моръ приходитъ къ мысли, что основную причину ихъ слѣдуетъ искать въ неравенствѣ имущества и образованія. И вотъ онъ, пользуясь платоновскими мыслями, которыя сами по себѣ, конечно, преслѣдовали другую цѣль, набрасываетъ свой идеалъ разумнаго государства, учрежденія котораго основаны на равномерномъ распредѣленіи весьма умеренной работы и даваемого ею результата между всѣми гражданами. Это социальное государство возникаетъ на почвѣ чисто земныхъ интересовъ и соображеній; оно не зависитъ ни отъ ка-

кой церковной власти и не терпѣть ея вмѣшательства. Оно представляетъ каждому гражданину свободу религіознаго убѣжденія и вводитъ только установленный въ совершенно общемъ видѣ культъ Высшаго Сущаго, нѣчто въ родѣ позднѣйшаго англійскаго деизма. Но прежде всего Томасъ Моръ требуетъ отъ государства религіознаго и вѣроисповѣднаго индифферентизма: правовое положеніе его гражданъ должно быть совершенно независимо отъ ихъ религіозныхъ убѣжденій. Такимъ образомъ, эта книга стала руководящею *движенія въ пользу вѣротерпимости*. И позднѣе, во время борьбы вѣроисповѣданій, чѣмъ яснѣе обрисовывался весь вредъ религіозной партійности государственной власти, тѣмъ рѣшительнѣе и въ то же время съ лучшимъ пониманіемъ реальныхъ отношеній развивалось это движеніе вѣротерпимости въ философіи права.

Во Франціи эти идеи нашли своего главнаго выразителя въ лицѣ Жана Бодена (Bodin, 1530—1597). Его „Six livres de la republique“ (Парижъ, 1575) также рѣшительно отклоняютъ церковно-догматическое обоснованіе ученія о правѣ. Подобно тому, какъ въ своемъ интересномъ диалогѣ „Heptaplomeres“ онъ заставляетъ представителей самыхъ различныхъ положительныхъ религій сойтись въ концѣ концовъ на общемъ почитаніи Бога, такъ и въ своемъ ученіи о государствѣ онъ высказывается за уравненіе въ правахъ всѣхъ вѣроисповѣданій, за религіозный индифферентизмъ политическихъ властей, другими словами, за такое государство, которое стоило бы вышѣ всѣхъ вѣроисповѣданій. Но въ то же время онъ разсматриваетъ способъ новаго положительнаго обоснованія ученія о правѣ; онъ ничего не хочетъ знать объ утопіяхъ и стремится прежде всего, что и было его главной задачей, приобрести съ помощью всѣхъ средствъ эмпирическаго знанія и философскаго размышленія положительныя и точныя опредѣленія понятій основныхъ отношеній правовой жизни. При этомъ онъ выделяется изъ другихъ своимъ пониманіемъ историческаго происхожденія права, что является плодомъ вновь проснувшейся склонности къ исторіи и возродившейся историографіи. Самъ Боденъ много занимался не только изученіемъ исторіи, но также и ея научнымъ обоснованіемъ; онъ написалъ: „Methodus ad facilem historiarum cognitionem“ (Парижъ, 1566) и этимъ указалъ на крайній мѣрѣ направленіе для систематическаго обоснованія науки о правѣ на *исторіи и историографіи*.

Насколько сильна была потребность того времени въ новомъ обоснованіи юриспруденціи, вълѣдствіе рѣшенія отклонить богословское ученіе о правѣ, видно изъ того, что была сдѣлана попытка воспользоваться для этой цѣли новымъ *естествознаніемъ*. Эту попытку сдѣлалъ Альберикъ Гентилісъ (Albericus Gentilis, 1551—1611), родомъ итальянецъ, умершій профессоромъ въ Оксфордѣ, пламенный поборникъ терпимости, съ большимъ остроуміемъ разработавшій военное право. Онъ стремится основать право не на измѣчивыхъ явленіяхъ исторіи, а на природѣ и ея вѣчно неизмѣнимыхъ законахъ, прежде всего на человѣ-

ской природѣ и на ея законосообразныхъ формахъ дѣятельности. Конечно, это удается ему лишь въ крайне несовершенномъ видѣ и съ помощью удивительныхъ аналогій, которыя позднѣйшему времени кажутся смѣшными; но изъ-за этого не слѣдуетъ забывать, насколько цѣнно то, что здѣсь опять было положено начало признанію неизмѣннаго, лежащаго въ сущности самихъ вещей, значенія права, независимаго отъ всякихъ религіозныхъ предпосылокъ.

Лучшее доказательство этому дастъ великій учитель права, въ которомъ всѣ эти мысли сошлись и въ то же время были разграничены другъ отъ друга по своему значенію, и который признавалъ Гентиліса своимъ предшественникомъ не только въ нѣкоторыхъ специальныхъ ученияхъ, какъ напр., въ вопросѣ о свободѣ морскихъ сношеній, но и вообще въ постановкѣ проблемъ по философіи права. Гуго Гроцій (Hugo de Groot. H. Grotius, 1583—1645) былъ не только теоретикомъ, а потому склоннымъ къ доктринерству, какъ тѣ, о которыхъ мы только что говорили, но и примѣнялъ на практикѣ пропитанность своего политическаго взгляда, отчасти занимая высшія должности въ своемъ отечествѣ, Нидерландахъ, отчасти же будучи шведскимъ посланникомъ въ Парижѣ. Его большой трудъ „De jure belli et pacis“ (1625) впервые даетъ тщательно проведенное разграниченіе вопросовъ и задачъ правовѣденія. Придерживаясь снова тѣхъ опредѣлений понятій, которыя были даны великими римскими учителями права и между прочимъ учителями стоической философіи, онъ дѣлаетъ различіе между такъ-называемымъ положительнымъ правомъ, *jus civile*, и правомъ естественнымъ, *jus naturale*. Первое, основывающееся на историческихъ постановленіяхъ и вышедшее изъ политическихъ движеній, требуетъ историческаго подтвержденія и пониманія; второе, коренящееся въ сущности человѣческой природы, должно стать предметомъ философскаго развитія. Такимъ образомъ, онъ до известной степени возвышается надъ Боденомъ и Гентилісомъ, указывая первому на право естественное, а второму — на право историческое. Отожествивъ *естественное право* съ философскою наукой о правѣ, онъ тѣмъ самымъ указалъ то направление, въ которомъ эта философія права должна была развиваться въ продолженіи многихъ вѣковъ; направление, въ силу котораго источники права стали искать въ естественной сущности человѣческаго общества. Право, доступное философскому пониманію, коренится такимъ образомъ въ человѣческой природѣ; оно повсюду одинаково, какъ и сама природа; оно для каждаго одно и то же, и колебанія исторической жизни могутъ, правда, подавить его, но не уничтожить. Оно постоянно и не можетъ быть измѣнено даже самимъ Богомъ; оно имѣло бы силу, если бы даже и не было Бога, если только въ этомъ случаѣ могли бы быть люди. А тѣмъ свойствомъ изъ человѣческаго существа, изъ котораго развивается право, является для Гроція потребность въ общеніи, какъ объ этомъ трактовалось также и въ средніе вѣка въ руководящемъ ученіи Фома Аквинскаго. Эта потребность въ общеніи составляетъ существенную и

неотъемлемую часть человеческой природы: изъ этой потребности вывести Гроцій ту теорію государственнаго договора, которая, представляя собою возобновленіе эпикурейской теоріи, была выставлена оппозиционными партіями XIV в.; теперь же, послѣ признанія ея со стороны Гроція, ей предстояло въ продолженіи многихъ столѣтій играть въ философіи права самую важную роль. Теорія эта основывается у Гроція на томъ предположеніи, что все, являющееся необходимымъ условіемъ для существованія общежительныхъ отношеній людей, относится къ естественному праву, и что государство возникло на почвѣ свободнаго соединенія его гражданъ, которые для защиты общежительныхъ отношеній и для охраненія интересовъ каждаго согласились между собою относительно того порядка, которому должна подчиняться ихъ совѣстная жизнь. При такомъ пониманіи государство является результатомъ разумаго обсужденія и самоограниченія человѣка, а философская наука о правѣ, естественное право, представляетъ не эмпирическое знаніе, а доктрину чистаго разума. Въ частности интересно, какъ Гроцій, можетъ быть и не безъ вліянія грустныхъ испытаній, перенесенныхъ имъ въ Генеральныхъ Штатахъ, распространяется о томъ, что граждане хорошо дѣлають, если снабжаютъ возможно большими полномочіями правительство, которому въ государственномъ договорѣ поручаютъ приведеніе въ исполненіе постановленій этого договора. Однако относительно находящагося въ распоряженіи правительства уголовнаго права Гроцій требуетъ, чтобы оно примѣнялось не въ духѣ козметіи, а въ практическомъ смыслѣ предупредительной мѣры устрашенія и исправленія. Наконецъ, подобно тому, какъ изъ отдѣльныхъ людей слагается государство, такъ, по мнѣнію Гроція, возникаетъ въ силу договора государствъ сообщество народовъ. Въ этой области, въ особенности въ своихъ изслѣдованіяхъ о правѣ и юридическихъ послѣдствіяхъ войны, онъ впервые сдѣлалъ попытку научнаго обоснованія международнаго права.

Такимъ образомъ, въ рукахъ этого влиятельнаго мыслителя потребность естественнаго человѣка въ общеніи вырастаетъ вполне самостоятельно въ систему политическаго правового порядка, и вокругъ этого основанія, утверждаемаго природой въ неизмѣнной законосообразности, группируются, постоянно опираясь на него, опредѣленія историческаго права. Но всей этой системѣ человѣческаго права, порожденнаго совмѣстно природой и исторіей „*jus humanum*“, противопоставляетъ Гуго Гроцій „*jus divinum*“, источникъ котораго въ Божественной волѣ; оно можетъ быть установлено только церковью на основаніи откровенія. Но оба они не имѣютъ между собою ничего общаго, и ошибочно стремятся съ точки зрѣнія одного вліять на другое. Здѣсь мы встречаемся съ двойной истиной въ философіи права. При всемъ рационализмѣ, съ какимъ Гроцій обосновалъ естественное право, онъ былъ, какъ это видно изъ другихъ его сочиненій, человѣкомъ набожнымъ и вѣрующимъ въ откровеніе; но онъ строго раздѣлялъ обѣ эти области и не допускалъ, чтобы церковные вопросы нарушали ходъ государственно-правовыхъ изслѣдованій. Его

естественное право въ религиозномъ отношеніи настолько же индифферентно, какъ и ученія Бодэна и Гентилиса; какъ и они, онъ проповѣдуетъ самую полную вѣротерпимость и требуетъ, чтобы государство не дѣлало различія между вѣроисповѣданіями. Но онъ уже не борется съ такою страстностью противъ поштыки богословскаго обоснованія философіи права, какъ это дѣлать и долженъ былъ дѣлать Маккиавелли. Онъ спокойно и просто отклоняетъ ее. Свободное положеніе Нидерландовъ, гдѣ онъ получилъ свое образованіе, дѣлало эту горячность борьбы уже излишней. Освобожденіе, котораго такъ неотступно и бурно домогался Маккиавелли, здѣсь уже совершилось: юриспруденція уже перестала быть *famula ecclesiae* (служанкой церкви); она идетъ своей собственной дорогой, дорогой человѣческаго разума, и, не заботясь о церковныхъ постановленіяхъ и вѣроисповѣдныхъ спорахъ, ищетъ свое отечество въ природѣ человѣка и общества.

Особенно характерно это возвращеніе къ природѣ, какъ противоположности къ исторически-сложившимся отношеніямъ. Оно до нѣкоторой степени лозунгъ всѣхъ реформаций и революцій. Всякій разъ, когда историческія формы уже отжили, когда право обратилось въ безправіе, благоніе въ мученіе, союзы въ цѣпи и оковы, то кажется, будто человѣческій духъ окунается въ вѣчно-одинаковую природу, чтобы смыть съ себя пыль вѣковъ, — словно Антей, стремящійся получить приливъ свѣжихъ силъ отъ вѣчно родной земли, и „снова возвращается древнее перво-бытное состояніе природы“. Это же прежде всего и основная черта Возрожденія; а мысль вывести „естественное право“ изъ человѣческой природы и ея законосообразныхъ дѣйствій есть опять-таки лишь моментъ въ великомъ стремленіи времени — не почерпнуть болѣе познанія изъ пыли исторически-отжившихъ пустыхъ формальностей, но подслушивать его непосредственно у сущности самихъ вещей, у природы: это дѣйствіе того чувства:

„Живой природы пышный цвѣтъ,
Творцомъ на радость данный намъ,
Ты промѣнялъ на тлѣнь и хламъ,
На символъ смерти, на скелетъ“.

(Фаустъ, I ч., пер. Н. Холодковскаго).

§ 7. Начало естествознанія.

Природа — это тайная, запрещенная и тѣмъ болѣе страстная любовь Возрожденія. Его искусство, какъ и его наука, представляютъ собою возвращеніе къ природѣ. Погруженіе въ классическую древность — это лишь путь къ этой цѣли, избранный счастливымъ инстинктомъ: и искусство, и наука оставляютъ это средство, лишь только они достигаютъ цѣли. И какъ уже Ліонардо да Винчи выставилъ наблюденіе природы высшей

художественной школой въ противоположность копированію древнихъ образцовъ, какъ творенія Микель-Анджело выступаютъ въ качествѣ самостоятельнаго искусства наряду съ античнымъ, точно также современное естествознаніе, пробужденное къ жизни гуманистическими науками и позднѣе обособившееся отъ нихъ, становится самостоятельнымъ по отношенію къ ученію Аристотеля. Конечно, плодотворное дѣйствіе возобновленія классической науки коснулось и самого естествознанія: вѣдь какъ вообще жизнерадостная душа грека, такъ и его наука смотрѣла на природу широко раскрытыми глазами; но то сочувствіе, которое встрѣтило въ Возрожденіи именно это направленіе, покоится на болѣе глубокомъ основаніи. Для среднихъ вѣковъ и ихъ схоластической науки природа была закрытой книгой, которую церковь запечатала своимъ семью печатами. Природа была чѣмъ то грѣховнымъ, злымъ; ее ненавидѣли, съ ней боролись, ее презирали, подавляли, проклинали—но не изучали, не изслѣдовали, не познавали. И вотъ, въ видѣ естественной реакціи, освобождающимся и сознавшимъ свои силы духомъ овладѣло стремленіе къ природѣ, къ естественному устройству жизни, къ покоренію и познанію силъ природы.

Но природа представляла изъ себя тайну. Поэтому казалось сначала, что она откроется лишь таинственному, чудесному знанію. Чувствовалось, что схоластической наукѣ съ ея опредѣленіями и доказательствами не охватить живой природы, и поэтому, прежде чѣмъ найденъ былъ новый методъ, думали подойти къ природѣ черезъ особаго рода откровеніе, черезъ *мистическое тайное ученіе*. Въ силу этого стремленіе къ познанію природы приняло сначала фантастическое направленіе.

Къ этому присоединилось еще и другое. Всякое сильное стремленіе человѣка обыкновенно принимаетъ религіозныя формы, претворяется въ религіозныя чувства; и чѣмъ меньше удовлетворенія находили люди въ отмирающихъ религіозныхъ формахъ, тѣмъ неудержимѣе направлялось теперь это религіозное стремленіе въ сторону созерцанія природы. Такъ вышло современное естествознаніе изъ теософскихъ умозрѣній; его первой ступеню былъ *теософическій натурализмъ*.

Ясно, что міровоззрѣніе, слагавшееся на этой почвѣ, какъ естественное слѣдствіе этого сплетенія представленій, имѣло болѣе или менѣе пантеистическій характеръ. Смотрѣть на природу, какъ на откровеніе Божества, видѣть въ ней приливы и отливы божественной первосилы—такова была основная черта всѣхъ этихъ умозрѣній, какъ бы прихотливо ни расходились они другъ съ другомъ въ отдѣльныхъ представленіяхъ. Мы видимъ, что этотъ теософическій натурализмъ, возникшій въ Италіи, развивается въ направленіи, противоположномъ нѣмецкой мистикѣ. Божественное откровеніе, которое послѣдняя черпала изнутри, изъ глубины вѣрующаго духа, натурализмъ искалъ въ глубинахъ тайнъ природы; и наряду съ идеалистическимъ пантеизмомъ мистиковъ здѣсь выступаетъ *натуралистическій пантеизмъ*, который склоненъ разсматривать Божество только съ точки зрѣнія творческой силы природы.

Очевидно, и онъ примыкалъ къ болѣе древнимъ направленіямъ и такимъ образомъ незамѣтно возникъ на почвѣ научныхъ занятій. Въ этомъ отношеніи онъ воспользовался главнымъ образомъ новоплатонизмомъ и вышедшими изъ него еретическими умозрѣніями, а также тайными науками среднихъ вѣковъ, изъ первыхъ въ особенности анерроизмомъ, изъ вторыхъ — Каббалой. Уже у Фичино новоплатоновскія тенденціи соединились со склонностью къ мистикѣ; и вокругъ этого ядра образовалось все болѣе и болѣе увеличивавшееся смѣшеніе фантастическихъ натурфилософскихъ воззрѣній; въ особенности выступаетъ это у Джованни Пико изъ Мирандолы (Giovanni Pico della Mirandola, 1463 — 1494). Онъ стремился слить всѣ эти различныя направленія въ одно общее ученіе, въ которомъ должны были быть разрѣшены всѣ загадки, и чтобы его утвердить, онъ пригласилъ въ Римъ на свои средства всѣхъ европейскихъ ученыхъ на колоссальный диспутъ, нѣчто въ родѣ научнаго вселенскаго собора, для чего и выставилъ 900 тезисовъ; впрочемъ, онъ не получилъ на него разрѣшенія отъ папы. Его взгляды имѣли большое вліяніе на швейцарскаго реформатора Цвингли. Его племянникъ, Джованни Франческо Пико изъ Мирандолы († 1533) и венеціанецъ Франческо Джорджо Цорци (Zorzi, 1460 — 1540) пошли по тому же пути. Еще значительнѣе въ этомъ направленіи было вліяніе знаменитаго нѣмецкаго гуманиста Іоанна Рейхлина (1455 — 1522), который, подѣ воздействием Фичино и старшаго Пико, сдѣлался ревностнѣйшимъ сторонникомъ этого каббалистическаго новоплатонизма въ Германіи. Какъ извѣстно, онъ положилъ начало научному изученію еврейской литературы христіанскимъ міромъ и спасъ ея памятники отъ фанатизма кельскихъ доминиканцевъ; не менѣе извѣстно, какъ его въ этой безстрашной борьбѣ противъ „темныхъ людей“ поддерживали и юмористическими, и серьезными сочиненіями передовой боецъ гуманизма, Ульрихъ фонъ Гуттенъ (1488 — 1523). Важнѣйшимъ моментомъ въ этихъ натурфилософскихъ стремленіяхъ является принятіе *пифагорейской символики чиселъ*. И это заимствованіе изъ наслѣдства древнихъ было сдѣлано съ цѣлью открыть наукѣ путь къ новымъ успѣхамъ. Съ смутнымъ предчувствіемъ пытались пифагорейцы, новопифагорейцы и новоплатоновцы представить математическій порядокъ всѣхъ вещей черезъ ихъ отношенію къ системѣ чиселъ; теперь за эту мысль хватается натуралистическій пантеизмъ, чтобы въ гармоническомъ порядкѣ мірозданія дать наглядное поясненіе представленія объ откровеніи божественнаго духа. Это была первая *математическая теорія природы*, еще въ совершенно фантастической формѣ.

Наряду съ этими фантастическими проявленіями вновь проснувагося интереса къ познанію природы, постепенно выросталъ еще и другой драматическій зачатокъ современной науки. Въ связи съ появленіемъ арабскихъ врачей и естествоиспытателей, сквозь послѣднія времена схоластики предвѣщается робкая попытка къ *эмпирическому познанію природы*. Такие люди, какъ Роджеръ Бэконъ въ XIII в. и Ни-

колай де Аутрикурія (de Autricuria) въ XIV в., которые должны были платиться за это направление преслѣдованіями и искупать его отреченіями, не могли встрѣтить большого сочувствія къ своимъ попыткамъ объективнаго изслѣдованія природы. Но уже XV столѣтіе было благопріятнѣе для подобныхъ попытокъ и предоставляло имъ большую свободу. Какъ уже упомянуто, номинализмъ выдвинулъ впередъ эмпиристическіе элементы аристотелевской теоріи познанія, и въ XVI в. эта уже широко распространенная школа даетъ въ лицѣ Маріа Ницолія (Nizolius, 1498—1576) весьма энергичнаго сторонника эмпирическаго метода. Въ то же время испанскій анτισхоластъ Людовико Вивесъ (Vives, 1494—1540), примыкавшій, какъ и Ницолій, къ риторизирующему направленію Лаврентія Валлы, указалъ, въ противоположность „аристотелизму“, на опытное изученіе природы, какъ на настоящую и единственную цѣнную основу всякаго знанія, и самъ много разъ очень удачно и успѣшно примѣнялъ этотъ методъ въ области *психологии*. Такъ стекаются со всѣхъ сторонъ ручьи, изъ которыхъ долженъ былъ образоваться гордый потокъ современнаго естествознанія. При этомъ стали пріучаться смотрѣть на природу непредубѣжденными глазами и дѣлать первые попытки ставить ей хорошо обдуманнныя вопросы, называемые *экспериментами*. Повсюду начинаютъ, наблюдая и экспериментируя, приближаться къ природѣ и такимъ образомъ снова знакомиться съ нею. Какъ искусство, такъ и наука начинаютъ любить природу и относиться къ ней съ воодушевленіемъ. При этомъ искусство и естествознаніе разнообразно переплетались своими вѣтвями. Когда искусство снова почувствовало право наслаждаться полной красотой человѣческаго образа и изображать ее, на встрѣчу ему пошла анатомія, которая, преодолевъ средневѣковный страхъ передъ трупомъ и спокойно изслѣдуя человѣческое тѣло, научилась понимать его. По мѣрѣ того, какъ живопись стремилась къ все болѣе и болѣе совершенному изображенію дѣйствительности, а архитектура къ обработкѣ громадныхъ каменныхъ массъ, оптика и механика дѣлались для нихъ необходимыми вспомогательными науками. Весьма характернымъ является тотъ фактъ, что одинъ изъ величайшихъ корифеевъ итальянскаго искусства, Лео-нардо да Винчи, былъ одновременно первымъ и значительнѣйшимъ основателемъ рациональнаго естествознанія, специально механики и оптики.

Наибольшее значеніе имѣетъ при этомъ, какъ показали именно изслѣдованія Леонардо, то обстоятельство, что уже начали ясно и чисто разсудочно понимать *математическія основы естествознанія*. Это и составляютъ тотъ пунктъ, въ которомъ коренится превосходство современнаго естествознанія надъ античнымъ. Съ наступленіемъ новаго времени начинается тотъ блестящій рядъ математическихъ изысканій, безъ которыхъ были бы невозможны гигантскіе шаги естествознанія: къ увеличившимся потребностямъ математика приспособилась посредствомъ введенія новыхъ усовершенствованій методовъ, примененія и развитія алгебраическаго счи-

сленія, численныхъ знаковъ, логарифмовъ, теорій рядовъ, затѣмъ построенной на системѣ координатъ аналитической геометріи, наконецъ теорій бесконечно малыхъ величинъ и теорій вѣроятностей. Среди основателей новой математики мы нерѣдко встрѣчаемъ тѣ же имена, которыя играли выдающуюся роль и въ исторіи философій. Это вторженіе математическихъ и натуралистическихъ проблемъ и открытій является характерной чертой въ развитіи новой философій. Можно даже сказать, что оно то и сообщаетъ ей существенный отпечатокъ.

Собственно въ переходное время мы видимъ, какъ всѣ эти новыя стремленія самымъ разнообразнымъ образомъ примѣшиваются къ старымъ формамъ мышленія и изъ нихъ вырабатываются. Болѣе или менѣе сознательно ищутъ и находятъ компромиссы, которые часто носятъ глубоко противорѣчивый отпечатокъ. Типическимъ представителемъ этихъ компромиссовъ является одинъ изъ первыхъ и значительнѣйшихъ: Николай Кузанскій. Въ немъ всѣ эти элементы, находясь еще въ зачаточномъ видѣ, мирно уживаются другъ съ другомъ. Родившись въ 1401 г. въ Куесѣ (Cues) на Мозель, получивъ образованіе сначала въ Девентерѣ, а затѣмъ въ Падуѣ, онъ умеръ кардиналомъ и епископомъ Бриксенскимъ въ 1464 г. Его воззрѣнія представляютъ оригинальную и своеобразную смѣсь всѣхъ стремленій того времени. Весь міръ мыслей схоластики и мистики, начатки остественныхъ и математическихъ знаній, все это перекрещивается въ этомъ тонкомъ, многостороннемъ умѣ, и всѣ эти элементы сливаются другъ съ другомъ въ эклектизмъ высокаго князя церкви. Въ этомъ отношеніи онъ является какъ бы Янусомъ, смотрѣвшимъ одновременно и въ прошедшее, и въ будущее, и въ которомъ, повѣрно, одни видѣли послѣдняго схоласта, другіе — основателя новой философій, — и тѣ и другіе съ одинаковымъ правомъ и одинаково несправедливо. Онъ скорѣе всего характерный философъ ранняго Возрожденія и настоящій типъ переходнаго времени отъ средневѣковаго мышленія къ современному. Съ одной стороны, онъ, дѣйствительно, еще совершенно средневѣковый схоластъ. Онъ принимаетъ новыя направленія лишь постольку, поскольку они согласуются съ церковной системой, догматы которой кажутся ему уже заранѣе непоколебимо твердыми и доказуемыми посредствомъ философскаго построенія. Онъ убѣжденъ въ этомъ въ такой мѣрѣ, которая приближается къ самымъ смѣлымъ притязаніямъ схоластики и далеко выходитъ за предѣлы еомизма: онъ хочетъ, на подобіе правовѣрныхъ мистиковъ, раскрыть путемъ умозрѣнія самыя послѣднія тайны, напр. тайну Тріединства. Но несмотря на все его желаніе ему не удастся быть схоластомъ, такъ какъ въ немъ уже слишкомъ сильны элементы новаго духа времени. Такимъ образомъ, онъ уже и въ схоластикѣ стоитъ на сторонѣ разрушающей партіи, онъ придерживается сенсуалистической и эмпиристической тенденціи номинализма, конечно, не безъ нѣкоторыхъ психологическихъ и гносеологическихъ уступокъ противоположному воззрѣнію. Наряду съ чувственнымъ опытомъ онъ, вмѣстѣ съ платонизирующими реалистами среднихъ вѣковъ,

принимаетъ самодѣятельность различающаго разсудка, посредствомъ которой только и перерабатываются получаемые изъ ощущеній матерьялы въ дѣйствительныя познанія. Но въ то же время онъ исполнѣнъ доступнѣ скептическимъ и мистическимъ вліяніямъ времени; ибо даже это соединеніе *sensus* и *ratio* кажется ему недостаточнымъ для высшаго и драгоцѣннѣйшаго познанія, познанія Божества. Все знаніе, которое могутъ дать опытъ и разсудокъ, ограничивается все же въ концѣ-концовъ міромъ, а отсюда слѣдуетъ, что религіозная потребность нуждается въ гораздо высшей дѣятельности познанія. Эту послѣднюю Николай очерчиваетъ въ своемъ остроумномъ и въ высшей степени характерномъ ученіи, въ которомъ его мысли порываются сбросить оковы номинализма и придти въ соприкосновеніе съ лучшими стремленіями мистическаго движенія. Чувственный опытъ даетъ только единичныя вещи, а присущая разсудку основная дѣятельность различенія сводится въ концѣ-концовъ лишь къ тому, что рѣзко и ясно устанавливаетъ въ видѣ понятій противоположность этихъ единичныхъ вещей. Однако потребность человѣческаго познанія не можетъ удовольствоваться этимъ; какъ бы самостоятельны ни были единичныя вещи, онѣ, однако, образуютъ великую связь во Все-единствѣ міра; это послѣднее и является поэтому главнымъ образомъ уничтоженіемъ этихъ индивидуальныхъ противоположностей, его внутренняя сущность — *coincidentia oppositorum* (совпаденіе противоположностей). Пониманіе его превосходитъ силы чувственнаго воспріятія и разсудочнаго мышленія, его можно понять только непосредственнымъ духовнымъ созерцаніемъ, тою высшею познавательною дѣятельностью, которой нельзя ни научиться, ни научить, но которая составляетъ самую сокровенную тайну созерцающей души, *visio sine comprehensione*, *comprehensio incomprehensibilis*, превосходящее всякое ученое знаніе благочестивое и блаженное погруженіе въ таинственныя глубины божественной первоиссущности. Это мистическое созерцаніе (какъ и заглавіе своего главнаго сочиненія) Кузанецъ называетъ *Docta ignorantia*. Какъ и въ „отрицательной теологіи“ прежняго времени, у Діонисія Ареопагита, Скотты Эригены и ихъ послѣдователей, такъ и здѣсь объектомъ этого высшаго познанія, превосходящаго всякое знаніе и мышленіе, служитъ *Deus implicitus*, тогда какъ обыкновенная наука имѣетъ дѣло съ *Deus explicitus*, т. е. съ міромъ. Но въ сущности оба являются опять однимъ и тѣмъ же: міръ есть только совершенное откровеніе и расчлененіе этого безконечнаго содержанія жизни, которое заключаетъ въ себѣ таинственная глубина божественной сущности. Міръ въ конечной формѣ то же самое, что Богъ въ безконечной; поэтому онъ самъ заключаетъ въ себѣ безграничную во времени и пространствѣ полноту конечнаго; поэтому онъ представляетъ собою также единство всѣхъ противоположностей, совершенное зданіе, космосъ, въ гармоничномъ порядкѣ котораго каждая вещь существуетъ въ силу своей общности со всѣми остальными и такимъ образомъ по своему отражаетъ вселенную; космосъ, въ живой совокупности котораго каждый членъ имѣетъ своей нравственной и религіозной задачей

содѣйствовать, посредствомъ дѣятельной любви, развитію этой общности одушевленнаго органическаго цѣлаго.

Два философскія направленія встрѣчаемъ мы въ этомъ ученіи о *coincidentia oppositorum*: съ одной стороны — *индивидуализмъ*, который, будучи подготовленъ номиналистами, приводитъ здѣсь уже къ атомистическимъ выводамъ; позднѣе, въ философіи Просвѣщенія эти выводы, напедшіе собѣ поддержку въ естественно-научной теоріи, опредѣляли также и воззрѣніе на жизнь; — съ другой стороны, *универсализмъ*, который, точно также искомый естествознаніемъ, получалъ свое философское завершеніе у Спинозы. Оба эти стремленія сами по себѣ образуютъ противорѣчіе, которое Николай Кузанскій не примирилъ, а, такъ сказать, сгладилъ въ зародышевой неразличимости: примиреніе этихъ направленій выпало на долю лишь такому всеобъемлющему генію, какъ Лейбницъ.

Наряду съ этими умозрѣніями, Николай Кузанскій самымъ ревностнымъ образомъ предавался математическимъ, естественнымъ и астрономическимъ занятіямъ. Первые, правда, онъ приводилъ въ связь съ пифагорейской символической чиселъ, послѣдніе же, напротивъ, носятъ на себѣ отпечатокъ большой трезвости во взглядахъ, прозорливости и остроумія. Въ своемъ сочиненіи „*De reparatione calendarii*“ онъ предлагалъ форму улучшенія календаря, вполне аналогичную позднѣйшей грегорианской: посредствомъ эдикта сразу должна быть уничтожена вызванная високосными годами разниа между гражданскимъ и астрономическимъ годами, и затѣмъ каждый 304-й годъ долженъ считаться по високоснымъ. Въ этомъ же сочиненіи встрѣчается гипотеза, заключающая въ себѣ намеки на шарообразность земли и вращеніе ея вокругъ оси: но эти намеки не такъ опредѣленны, а главное — не настолько фактически обоснованы, чтобы его можно было признать основателемъ этого ученія. Это только показываетъ, насколько въ этомъ вѣкѣ ученіе Коперника пошло уже, такъ сказать, въ воздухъ, и какъ съ началомъ новаго времени астрономическая теорія стремилась возобновить движеніе впередъ съ того пункта, гдѣ на своей высотѣ остановилась греческая наука. Интересно также отмѣтить, насколько уже у Кузанца оказала свое дѣйствіе опасная сила этой мысли: вѣдь онъ съ дальновидной проицательностью вывелъ изъ нея безконечность міра во времени и пространствѣ. Такъ предчувствіе новаго знанія колебало уже зданіе церковнаго ученія, въ то время какъ кардиналъ еще думалъ, что онъ можетъ вполне покойно пребывать въ немъ.

Его ученія нашли себѣ пылкаго и далеко распространявшаго ихъ послѣдователя въ лицѣ французскаго гуманиста Шарля Булье (*Bovillus*, 1476—1553), ученика выше упомянутаго Лефевра, и удивительную переработку въ рукахъ одной изъ оригинальнѣйшихъ личностей того времени, Геронима Кардана (*Cardanus*), который, родившись въ 1501 г. въ Миланѣ, послѣ полной приключеній жизни и странствованія по итальянскимъ академіямъ умеръ въ 1576 г. въ Римѣ. Этотъ

чуждакъ является опять характернымъ типомъ умственной жизни того времени. замѣчательнымъ смѣшеніемъ большаго глубокомыслія и дѣтскихъ фантастическихъ суетвѣрій. Въ то же время у него рѣзче всего выражено въ высшей степени типичное отношеніе ставшей теперь уже совершенно самостоятельной науки къ религіи. Въ душѣ совершенно чуждый не только церковному культу, но и религіозной жизни вообще, онъ изъ предосторожности признаетъ полную неприкосновенность церковнаго ученія. Только для себя самого и для людей науки, для которыхъ истина должна быть выше всего, желаетъ онъ сохранить полную свободу. Что же касается до его теоретическаго ученія, то оно также цѣлкомъ построено на пифагорейской символикѣ чиселъ, такъ какъ онъ стремится всю связь природы свести къ математическимъ отношеніямъ. Однако и здѣсь видно, насколько во время Возрожденія пифагорейская символика чиселъ благотворствовала и способствовала развитію новой математики; такъ, Кардано, одаренный счастливою провицательностью, предпринималъ серьезные математическія изысканія и показалъ себя мастеромъ этого дѣла, установивъ названную его именемъ формулу для рѣшенія уравненій третьей степени. Въ его натурфилософіи самой характерной чертой является строго выдержанная имъ тенденція понимать всѣ отношенія съ точки зрѣнія природнаго механизма и объяснять ихъ естественной причинностью. Развитие этого взгляда вращается, конечно, большей частью въ кругу аристотелевскихъ формулъ активности и пассивности: но замѣчательна та послѣдовательность, съ которой онъ стремится проводить этотъ принципъ. Онъ хочетъ все свести на конечныя естественныя причины и, такъ какъ онъ убѣжденъ въ реальности явленій духовъ, то и работаетъ надъ познаніемъ тѣхъ законовъ природы, которымъ они должны быть подчинены. Прежде же всего онъ усматриваетъ органическую связь міроваго блага и общую законосообразность всѣхъ явленій въ астрологическихъ отношеніяхъ; онъ дѣлаетъ даже попытку астрологически, путемъ вычисленія гороскопа, представить необходимость жизни, дѣяній и страданій Іисуса Христа и, такимъ образомъ, понять ихъ изъ детерминизма естественныхъ событій. Это хорошій примѣръ того, что часто случается въ переходное время, именно, какъ важный правильный принципъ, въ соединеніи съ недалекновидностью и предразсудками еще незрѣлаго времени, принимаетъ фантастическія формы: имѣлось общее понятіе или, по крайней мѣрѣ, смутное предчувствіе причинной связи природы, но не доставало ни знаній, ни методовъ для правильнаго его примѣненія, и такимъ образомъ приходили къ высшей степени произвольнымъ и абсурднымъ выводамъ. Съ другой стороны, большою заслугой Кардана является то, что онъ, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, стремился примѣнить это понятіе къ этическимъ отношеніямъ. Онъ требуетъ, чтобы ихъ изучали, сообразуясь съ природою человека, а не предписывали произвольно этой природѣ какія-либо положенія или правила; съ этой же точки зрѣнія онъ разсматриваетъ и главныя политическія отношенія. Онъ отвергаетъ утопическіе проекты лучшаго государства, какъ идеалы безъ почвы и

опоры, и вмѣсто этого рекомендуютъ юриспруденціи историческое изученіе той необходимости, съ какой государственныя формы развиваются изъ особенностей народовъ и ихъ исторіи. Но безъ остроумія проводить онъ эту мысль, пользуясь примѣрами государственнаго устройства Рима и Венеціи, при чемъ охотно примѣняетъ медицинское понятіе здороваго и больного состоянія къ превратностямъ исторіи государствъ.

Эти отчасти еще весьма незрѣлыя, а отчасти уже глубоко знаменательныя и многообъясняющія стремленія къ изученію природы соединялись, наконецъ, съ еще однимъ интересомъ. Для среднихъ вѣковъ природа была чѣмъ то наводящимъ ужасъ, непостижимымъ, демоническимъ. Чѣмъ меньше ее знали и понимали, тѣмъ безпомощнѣе чувствовали себя по отношенію къ ней. И однако было уже смутное сознаніе, что человѣческій духъ способенъ проникать въ нее, заключать съ ней союзъ и направлять ея демоническія силы. Но и сама эта способность считалась чѣмъ-то нечистымъ и сверхъестественнымъ, чѣмъ-то демоническимъ и діавольскимъ. Теперь же, когда страстный порывъ снова привелъ человѣка къ природѣ и сблизилъ его съ ней, почувствовали потребность проникнуть въ ея загадочную дѣятельность, подслушать ея тайны и такимъ путемъ покорить ее. Въ астрологическихъ суевѣріяхъ видѣли возможность напасть на слѣдъ одной изъ этихъ тайнъ, тайны всеобщей законосообразной связи природы, и такимъ образомъ быть въ состояніи предсказывать будущія событія; совершенно такое же стремленіе къ подчиненію силъ природы прокладывало теперь себѣ новыя фантастическіе пути и въ магіи. Стремились выбиться изъ узкихъ отношеній человѣческой жизни на просторъ великой дѣятельности; скованная сила пробилась наружу, и человѣкъ хотѣлъ дѣйствовать среди самихъ великихъ силъ міровой жизни. Благодаря содѣйствію духовъ, которыхъ думали принудить къ этому силою воли и посредствомъ магическихъ формулъ, стихій должны были подчиниться приказанія человѣка. Для этого „магін предался я“—и это также лозунгъ Возрожденія. Фантазія погружается въ волнуемую гармонию сферъ макрокосма, она утопаетъ въ наслажденіи тѣмъ зрѣлищемъ,

Какъ въ цѣломъ части всѣ, послушною толпою
Сливаясь здѣсь, творять, живутъ одна другою!
Какъ силы горнія въ сосудахъ золотыхъ
Разносятъ всюду жизнь божественной рукою
И чуднымъ взмахомъ крыль лазоревыхъ своихъ
Витаютъ надъ землею и въ высотъ небесной,—
И стройно все звучитъ въ гармоніи чудесной!

(Фаустъ, I ч. вер. Н. Холодковского).

и титаническая сила чувствуетъ вмѣстѣ съ духомъ земли мужество ринуться въ міръ и снести на себѣ земное горе и земную радость, и вмѣстѣ съ нимъ работать „на станкѣ проходящихъ вѣковъ“. Таковъ фаустовскій порывъ къ познанію природы, къ наслажденію ею и господству надъ ней.

Къ такой магіи стремились помыслы Рейхлина, Пико и Кардана; особенно живое отраженіе нашли они какъ въ полной приключеній жизни, такъ и въ трудахъ Агриппы фонъ-Неттесгейма (1487—1535), который въ своихъ сочиненіяхъ „*De incertitudine et vanitate scientiarum*“ (Кельнъ 1527) и „*De occulta philosophia*“ (тамъ же 1533) объявилъ ничего не стоящимъ все человѣческое знаніе и всецѣло продался магіи. Въ своей бурной, тревожной жизни, полной самыхъ разнообразныхъ перемѣнъ, онъ тѣмъ не менѣе нашелъ время для пріобрѣтенія удивительной учености, которая, однако, въ концѣ-концовъ заставила его отчаяться въ естественныхъ знаніяхъ и силахъ человѣка.

Но такъ какъ въ результатъ всѣхъ этихъ заклинаній духовъ не получалось ничего великаго, то магія устремилась на малое. Она стала искать „камень мудрецовъ“, обратилась въ искусство дѣлать золото и въ видѣ алхиміи положила начало тѣмъ первымъ слабымъ опытамъ, изъ которыхъ развилась современная химія. Особенную важность всѣ эти занятія имѣли, конечно, для врачей. Въдѣ собственно ихъ задачей и было подчиненіе природы, предписаніе ей путей при помощи искусственныхъ средствъ, а потому занятіе медициной казалось непосредственно совпадающимъ съ областью астрологіи, магіи и алхиміи. Карданъ былъ также врачомъ и примѣнялъ свою таинственную науку преимущественно на этомъ практическомъ поприщѣ. Но вполнѣ послѣдовательно проведенную попытку реформировать медицину посредствомъ магіи находимъ мы въ странномъ сплетеніи мыслей Теофраста Бомбаста Парацельса, который, родившись въ 1493 г. въ Эйнсидельнѣ (Einsiedeln) въ Швейцаріи, велъ безпутную, безпокойную, полную приключеній жизнь, случайно занявъ первую кафедру „химіи“ (Chymie) въ Базелѣ и умеръ въ 1541 г. въ Зальцбургѣ. Многія изъ его безчисленныхъ мелкихъ статей, программъ, извѣщеній и брошюръ утеряны; однако и дошедшихъ до насъ достаточно, чтобы составить себѣ представленіе объ этомъ удивительномъ мірѣ мыслей. Прежде всего у него очень опредѣленно выражено отдѣленіе философіи отъ богословія и отождествленіе первой съ естествознаніемъ. Онъ учитъ по ставшей уже обычной въ средніе вѣка формулѣ о двойномъ откровеніи Бога въ Христѣ и въ природѣ, и на этомъ строить различіе обѣихъ наукъ, богословія и философіи. Поэтому философія для него не что иное, какъ познаніе природы; она лишь познанныя, „незримая“ природа, природа же—видимая философія. Но это познаніе природы является у него фантастической метафизикой, таинственнымъ предчувствіемъ связи всѣхъ вещей. Все-жизнь представляетъ собою магическое господство божественныхъ силъ, и въ нее можно проникнуть не путемъ мертваго книжнаго знанія, но лишь непосредственно живя, чувствуя и дѣйствуя вмѣстѣ съ нею. Ибо въ центрѣ этой все-жизни стоитъ человѣкъ, онъ — микроскопъ, то цѣлое, обломками котораго онъ окруженъ; именно поэтому онъ можетъ познавать вещи и черезъ это познаніе господствовать надъ ними. Черезъ все міровое цѣлое проходитъ одна всеобщая сила, называемая

Вулканомъ, божественная міровая Душа. Но въ каждомъ единичномъ существѣ къ всеобщей силѣ присоединяется еще индивидуальная, „архей“ каждой вещи, образующій ея жизненный духъ. Это соединеніе универсализма съ индивидуализмомъ совершенно ясно указываетъ на вліяніе Николая Кузанскаго. На основаніи своего ученія Парацельсъ населилъ весь міръ этими духами силъ и жизни. Для него все было живымъ, и повсюду господствовали демоны, обладающіе магической властью. Но если кто захочетъ вмѣшаться въ это теченіе вещей, то все дѣло въ томъ, чтобы узнать и постичь этого архея отдѣльной вещи: чтобы вещь была здорова, онъ долженъ дѣйствовать безпрепятственно. Болѣзнь—это угнетеніе архея чуждымъ духомъ; поэтому лечить слѣдуетъ не противодѣйствіями, но усиленіемъ внутренней сущности: каждому члену можетъ помочь только то вещество, изъ котораго онъ самъ состоитъ. Таково фантастическое предчувствіе гомеопатіи. Поэтому, по Парацельсу, врачебная наука должна состоять въ знаніи добрыхъ и злыхъ духовъ, а практика въ укрѣпленіи однихъ и подавленіи другихъ. Средства къ этому онъ искалъ въ приготовленіи алхимическихъ квинтъ-эссенцій, тинктуръ, аркановъ и пр., и такимъ путемъ сдѣлался отцемъ безграничнаго и опаснаго шарлатанства. Но такъ какъ въ концѣ-концовъ, по его убѣжденію, повсюду господствуетъ одна и та же міровая сила, то должно существовать и средство къ ея усиленію, т. е. панацея, которая помогаетъ отъ всѣхъ болѣзней; это и есть тотъ камень, который ищутъ мудрецы, но, къ сожалѣнію, до сихъ поръ еще не нашли. Не слѣдуетъ однако упускать изъ виду, что Парацельсъ, при всемъ своемъ сумасбродствѣ, систематически, насколько это было возможно при тогдашнихъ условіяхъ, занимался именно въ этомъ направленіи химическими экспериментами. Во всякомъ случаѣ его мысли и мистагогическій образъ дѣйствія обратили на себя повсюду много вниманія и встрѣтили какъ разъ въ Германіи большое сочувствіе. Возникла, впрочемъ безъ прочной внутренней связи, большая школа врачей-парацельсовцевъ, а въ началѣ XVII в. изъ этихъ стремленій выросло такъ-называемое Общество Розенкрейцеровъ, которое получило свое имя, вѣроятно, отъ сатирическаго стихотворенія Валентина Андреа (Andreae) „Химическая свадьба Христіана Розенкрейца“. Это новое ученіе имѣло вліяніе и въ другихъ странахъ, особенно же распространилось оно въ Нидерландахъ. Здѣсь система Парацельса получила нѣсколько болѣе ясную и трезвую форму у Иоганна Баптиста ванъ-Гельмонта (1577—1644) и, конечно, снова вернулась къ прежнимъ фантастичностямъ у его сына Франциска Меркурія ванъ-Гельмонта (1618—1699), много путешествовавшаго по Англіи и Германіи. Въ англійскую аристократію эта новая медицина, а въ особенности связанная съ нею алхимическія симпатіи, были внесены Робертомъ Флюддомъ (Fludd, 1574—1637).

Такъ со всѣхъ концовъ, изъ неясныхъ и фантастическихъ стремленій натурфилософіи, магіи и алхиміи, выросли начатки эксперимен-

тальнаго изслѣдованія, и мощно развивавшаяся математика уже готовилась стать теоретической основой новой науки. Но что болѣе всего обращало взоры того вѣка на естествознаніе, такъ это тѣ факты, въ которыхъ человѣческій духъ и безъ помощи магическихъ силъ дѣлалъ гигантскіе шаги на пути дѣйствительнаго подчиненія природы, именно—открытія и изобрѣтенія. Картины преобразованія культурной жизни человечества во время Возрожденія и основными положеніями, полученнымъ такимъ путемъ для новой философіи, не хватало бы одного изъ самыхъ важныхъ интриговъ, если бы мы забыли объ открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ этого времени.

§ 8. Вѣкъ открытій и изобрѣтеній

Рядъ благопріятныхъ случайностей и счастливыхъ успѣховъ, достигнутыхъ смѣлыми, гениальными мыслями, замѣчательнымъ образомъ сконцентрировавшимися на рубежѣ XV и XVI вв., настолько значительно преобразовалъ космологическія представленія человѣка, что, можно сказать, никогда еще въ такое короткое время не было сдѣлано такого быстрого шага впередъ въ развитіи человечества. Совершенно справедливо было обращено вниманіе на то, что расширеніе *географическаго и космографическаго кругозора*, достигнутое именно благодаря *открытіямъ*, было, пожалуй, еще болѣе плодотворнымъ, чѣмъ открытіе историческаго горизонта путемъ гуманистическихъ занятій. Ибо на основаніи этихъ фактовъ все положеніе человѣка во вселенной должно было явиться въ совершенно новомъ свѣтѣ. Это было наиболѣе глубокое измѣненіе во всей исторіи культуры. Оно является самой рѣшающей составною частью среди элементовъ современнаго мышленія; но результаты этого переворота такъ громадны и такъ богаты послѣдствіями, что и до сихъ поръ еще ихъ нельзя считать законченными.

Съ тѣхъ поръ, какъ въ эпоху крестовыхъ походовъ до того времени весьма ограниченные представленія западныхъ народовъ о пространственномъ видѣ и раздѣленіи земли подверглись существенному расширенію и видоизмѣненію, процессъ *географическихъ* открытій совершался относительно быстро. Извѣстія о путешествіи Марко Поло въ Индію и Китай сдѣлали морской путь въ Индію идеаломъ южно-европейскихъ мореплавателей. Васко-де-Гама нашелъ его, обогнувъ Африку; но для общей культуры важнѣе было то, что Колумбъ стремился найти его черезъ западный океанъ. Вѣдь когда первоначальное заблужденіе, будто открытый имъ континентъ — Индія, пало, — когда Бальбоу перешелъ Даріенскій перешеекъ, а Магелланъ обогнулъ на кораблѣ оконечность Южной Америки. — тогда, съ первымъ взглядомъ на Тихій Океанъ, открылась гигантская работа для будущаго. *Европейскій культурный человѣкъ началъ осваиваться со всей планетой.* Съ этого времени онъ не переставалъ изслѣдовать эту свою родную землю, пользоваться плодами всѣхъ ея зонъ и дѣлать ее под-

властной себѣ на всемъ ея протяженіи. Эта близость со своей планетой есть драгоценнѣйшій результатъ, которымъ человѣкъ обязанъ географическимъ открытіямъ Возрожденія.

Рѣшающимъ въ этомъ движеніи было дѣло Колумба; но поскольку оно зародилось въ его умѣ изъ гипотезы о шарообразности земли, оно было также и блистательнымъ ея подтвержденіемъ. Однако эта увѣренность въ шарообразности земли и сама собой примыкающая къ ней гипотеза о *вращеніи ея около оси* носила въ себѣ еще гораздо болѣе драгоценныя зародыши. Разъ люди уже сжились съ этимъ представленіемъ, то довольно было лишь одного сочиненія, конечно, сочиненія гонія, чтобы объяснить отсюда смѣну астрономическихъ явленій. Этотъ великій шагъ, самый важный во всемъ міропознаніи человѣка, сдѣлалъ Коперникъ. Необычайное значеніе его труда „*De revolutionibus orbium coelestium*“ (о вращеніяхъ небесныхъ тѣлъ) не ограничивается цѣнностью его, какъ астрономической теоріи, которая ниспровергла птоломеевскую систему и на ея мѣсто поставила понятіе о космическихъ отношеніяхъ, лежащихъ теперь въ основаніи всего естественно-научнаго міровоззрѣнія: высшее и болѣе широкое значеніе этого открытія лежитъ въ томъ, что черезъ него умственный взоръ человѣка отъ ограниченности земного существованія поднялся въ безконечность вселенной. *Смѣна геоцентрической точки зрѣнія гелиоцентрической* указала самому человѣку совсѣмъ другую роль въ общей связи вещей, чѣмъ это онъ воображалъ себѣ до сихъ поръ. Какъ бы это ни было ему тяжело, однако онъ долженъ былъ отказаться отъ той мысли, что его родная земля есть тотъ пунктъ, вокругъ котораго вращается вселенная; онъ долженъ былъ отбросить то прекрасное представленіе, будто бы явленія, совершающіяся на этой землѣ—міровыя событія. Міровая пылинка со своими расщелинами и возвышенностями и кишачими на ней организмами—какъ можно было думать, что она центръ безконечной вселенной? Лишь только воззрѣніе на вселенную перестало быть геоцентрическимъ въ физическомъ отношеніи, оно должно было также и духовно подняться на ту высоту, съ которой развитіе міра не можетъ уже болѣе разсматриваться съ ограниченной точки зрѣнія человечества, его нуждъ, желаній и надеждъ. Въ этомъ заключается величіе и освободительная сила дѣла Коперника; въ этомъ тайна того, почему ни одно научное познаніе не имѣло такого огромнаго и многозначительнаго вліянія на культурно-историческое развитіе, какъ именно это. И какъ всѣмъ великимъ событіямъ, такъ и этому открытію была присуща, наряду съ тѣмъ униженіемъ, которому оно подвергло человѣка, и возвышающая сила. Вѣдь это открытіе было торжествомъ критическаго разума надъ грубостью чувственнаго усвоенія вещей. Такимъ образомъ, въ человѣческомъ умѣ, въ противорѣчій съ никогда неизмѣняющейся чувственной видимостью, укрѣпилось представленіе, доступное теперь всякому ребенку. Такъ дѣло Коперника стоитъ, какъ свѣтлый символъ, на порогѣ новаго времени, и когда впоследствии разумное мышленіе человѣка старалось опредѣлять

свою глубочайшую внутреннюю цѣнность, то оно не нашло ничего лучшаго, какъ именно на этомъ примѣрѣ почерпнуть свою силу и свое право.

Но именно это опровергнутое Коперникомъ чувственное пониманіе космическихъ отношеній было тѣсно связано съ ученіемъ церкви; ея метафизика основывалась главнымъ образомъ на геоцентрической, а вмѣстѣ съ этимъ и антропоцентрической точкѣ зрѣнія; и трусливо оберегала она догматы конечности міра. Поэтому едва ли была необходимость въ доказательствахъ, представленномъ величественной системой итальянской натурфилософін, именно системой Джордано Бруно, что признаніе временной и пространственной безконечности міра есть неизбѣжный выводъ изъ ученія Коперника. Уже раньше чувствовала церковь это глубокое внутреннее противорѣчіе со всей своей системой; всѣ вѣроисповѣданія поспѣшили проклясть сочиненіе Коперника, и даже кроткій Меланхтонъ не колеблясь объявилъ исполненное дѣло своего великаго соотечественника опаснымъ для государства. Но ничто не помогало; не помогло — то, что Тихо де Браге старался создать хитроумный компромиссъ между старымъ и новымъ ученіемъ, — истина побѣдила и дала начало цѣлому множеству созданій ума.

Величію открытій соотвѣтствовала важность *изобрѣтеній* этого времени. Упомянемъ мимоходомъ о томъ переворотѣ, который былъ произведенъ изобрѣтеніемъ *пороха* — вѣроятно, случайный результатъ алхимическихъ опытовъ, — въ политическихъ событіяхъ, въ способѣ веденія войны, въ устройствѣ арміи и въ социальныхъ отношеніяхъ, — переворотъ, который, конечно, не во всѣхъ отношеніяхъ былъ столько же благодѣтеленъ, какъ глубокъ. Не надо также забывать, что неизмѣнно быстрый захватъ новооткрытыхъ странъ основывался исключительно на превосходствѣ оружія европейцевъ. Было уже упомянуто, какъ сильно благоприятствовало изобрѣтеніе *книгопечатанія* распространенію и необычайно быстрому росту научнаго образованія. Ученые того времени наслаждались вполне этимъ новымъ пріобрѣтеніемъ, вступали въ удивительно широкое и живое общеніе между собою, благодаря чему мысли, переносясь отъ одного къ другому, взаимно оплодотворялись и приносили богатые плоды. Великія открытія мореплавателей были бы невозможны безъ изобрѣтенія *компаса*, который указывалъ Колумбу сѣверный путь на западъ; и, наконецъ, положительныя открытія астрономіи получили безспорное обоснованіе исключительно благодаря тѣмъ точнымъ наблюденіямъ, которыя сдѣлались возможными лишь съ изобрѣтеніемъ *телескопа*. Такъ тѣсно переплетались между собою открытія и изобрѣтенія.

Таково было оружіе, передъ которымъ содрогнулась старая наука. Какъ характеренъ тотъ анекдотъ, будто Кремонини, когда Галилей открылъ спутниковъ Юпитера, заявилъ, что онъ впредь не станетъ смотрѣть ни въ какой телескопъ, такъ какъ это опровергаетъ Аристотеля. Въ этихъ средствахъ изслѣдованія имѣла новая наука

неизсякаемые источники, изъ которыхъ она могла черпать свою независимую силу. При ихъ помощи ей удалось сбросить съ себя иго прежнихъ авторитетовъ и изъ рукъ вопрошаемой ею природы получить божественный подарокъ, къ которому страстно стремилось и за который боролось все Возрожденіе—свободу духа.

§ 9. Дѣленіе новой философіи.

Изъ этихъ разнообразныхъ стремленій филологическаго и историческаго, религіознаго, юридическаго и естественно-научнаго движенія Возрожденія выросло, развиваясь постепенно въ теченіи цѣлыхъ столѣтій, современное мышленіе. Всѣ эти направленія, едва замѣтное возникновеніе которыхъ мы старались очертить во введеніи, продолжали прежде всего развиваться дальше, различнымъ образомъ переилетаясь другъ съ другомъ, пока не нашли своего окончательнаго объединенія въ лицѣ Канта, величайшаго изъ новыхъ философовъ. Поэтому его имя само по себѣ дѣлитъ исторію новой философіи на два отдѣла, изъ которыхъ одинъ кончается передъ нимъ, а другой начинается послѣ него. А самъ міръ идей этого человѣка представляетъ собою такое ярко выраженное сосредоточіе всѣхъ основныхъ мыслей новаго времени и въ то же время имѣетъ еще такое рѣшающее значеніе и для современнаго мышленія, что является необходимость гораздо болѣе обстоятельно изложить исторію его духа и содержаніе его системы, нежели другихъ мыслителей, которые частью подготовляли для него почву, частью же исходили изъ его ученія. Поэтому дальнѣйшее изложеніе распадается на три части, изъ которыхъ въ первой будетъ разсмотрѣна *до-кантовская*, во второй—*кантовская* и въ третьей *послѣ-кантовская философія*.

Что касается ближайшимъ образомъ первой изъ этихъ частей, исторіи до-кантовской философіи, то въ ходѣ ея развитія послѣдовательно участвуютъ, смотря по своимъ болѣе общимъ культурнымъ отношеніямъ, различныя націи съ особыми направленіями и стремленіями,—хотя и не вполне независимо другъ отъ друга, почему ихъ и нельзя разграничивать съ абсолютной строгостью; но тѣмъ не менѣе особенности отдѣльныхъ націй обнаруживаются достаточно рѣзко, чтобы служить вѣрной путеводной нитью при разсмотрѣніи и изложеніи этого развитія. Первыми привлекаютъ къ себѣ вниманіе *итальянцы* со своей натурфилософіей, затѣмъ, какъ бы въ противоположность имъ, *нѣмцы*, у которыхъ религіозному моменту принадлежитъ рѣшающее значеніе въ способѣ ихъ философствованія. Совершенно иначе опять выступаютъ *англійчане* съ остроумнымъ примѣненіемъ эмпирическихъ методовъ познанія природы; а въ противоположность этому во *Франціи* основывается рационалистическая философія, получающая свое дальнѣйшее развитіе въ *Нидерландахъ*. Всѣ эти движенія продолжаются приблизительно до конца XVII в., и ихъ общимъ результатомъ слѣдуетъ считать то, что XVIII столѣтіе могло принять гордое имя *Вѣка Просвѣщенія*. Изъ

этого Просвѣщенія XVIII в. почти совершенно была исключена Италія въ силу общаго состоянія, вызваннаго въ ней контръ-реформаціей; по крайней мѣрѣ она не дала ничего оригинальнаго. Руководящая же роль въ философій Просвѣщенія принадлежитъ англичанамъ, отъ которыхъ она перешла къ французамъ, тогда какъ Германія лишь нѣсколько позднѣе была призвана принять въ себя мысли двухъ великихъ западныхъ націй и переработать ихъ собственными силами.

На основаніи этого предварительнаго обзора исторія до-кантовской философій распадается на слѣдующіе семь отдѣловъ:

- I. Итальянская натурфилософія.
 - II. Германская философія въ вѣкъ реформацій.
 - III. Англійскій эмпиризмъ.
 - IV. Раціонализмъ во Франціи и Нидерландахъ.
 - V. Англійское Просвѣщеніе.
 - VI. Французское Просвѣщеніе.
 - VII. Нѣмецкое Просвѣщеніе.
-

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ДО-КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

ГЛАВА I.

Итальянская натурфилософия.

Замечательно, что хотя всё направление восточного мышления пошло из Италии восточные источники, а именно даже и зародились в ней, темъ не менее эта почва оказалась мало благоприятной для большого и самостоятельного развития восточной философии. Въ гуманистическую эпоху Италия, безъ сомнения, ушла впередъ: въ религиозной области обнаружила она во время восточнаго возрождения бурное брожение; а такая философия, какъ Гаммакура, по значению своей личности, конечно, могла сравниться со всеми религиозными реформаторами сѣвера; и въ области философии права Италия, благодаря Мачиавелли, имѣетъ до сихнорой столько преимуществъ: въ лицѣ Галлея она признаетъ самое величайшее, даже решающее участіе въ протестантскомъ обоснованіи восточнаго естествознанія. II. Несмотря на все это, въ высшей степени интересно сличеніе не только объективныхъ философскихъ принциповъ, а прежде всего субъективныхъ отношеній новой къ старой философии.

Противъ этого традицiоннаго взгляда имѣетъ во большой части въ томъ, что итальянскій духъ Возрожденія сдѣлалъ сильно отвлеченное политическое, социальное, философское и юридическое изслѣдованіе, а потому не могъ долго существовать въ томъ сферѣ чистаго самозабвенія, въ которой въ среднѣ-вѣковъ и имѣетъ начало всякая философия. Къ тому же происходила еще и та, что сдѣлалъ господствовать итальянство, открытій практической действительности и какъ разъ въ то время особенно обращеніемъ къ ней въ силу характера политическаго развитія, явилась относительно вѣчно гонимая въ философскомъ умозрѣніи, вѣчная сѣверная философія: въ томъ же характерѣ развивалась, въ другомъ случаѣ она) въ восточнѣйшихъ государствахъ такъ національнаго характера, которая была вѣчно гонима сѣверомъ съ точки зрѣнія требованій строгой логики, состоящей изъ инстинктовъ.

Истинъ объясняется тотъ своеобразный типъ, который присущъ большинству системъ итальянской философіи. Онѣ возникаютъ изъ живѣйшей потребности новаго познанія вселенной, и какъ искусство итальянцевъ представляетъ собою гениальное воспроизведеніе природы, такъ ихъ *метафизическое стремленіе* направляется на таинственную работу вселенной. Не удовлетворяясь еще ничтожными, понятно, усгѣхами трезнаго эмпирическаго знанія, воздвигаютъ они на такомъ непрочномъ основаніи набросанныя фантазіей системы мірозданія. Въ этомъ отношеніи системы итальянской натурфилософіи носятъ такой же характеръ, какъ и системы древнѣйшихъ философовъ Греціи. Исходя изъ ничтожныхъ односторонне развитыхъ знаній, они рисуютъ величественныя, полныя фантазій міровыя картины.

Но независимо отъ этой поэзіи понятій, подъ благотворнымъ воздействиемъ идущаго съ сѣвера побужденія развивалось и *точное естествознаніе*: въ лицѣ Галилея напло оно философскаго представителя, который съ гениальной увѣренностью утвердилъ его методъ и провелъ основныя черты для позднѣйшаго развитія естественно-научнаго міровоззрѣнія. Его ученію является наиважнѣйшимъ вкладомъ Италіи въ исторію европейской науки.

§ 10. Вернардино Телезіо.

Склонность къ фантастическому выступаетъ даже у этого чловѣка, который далъ въ высшей степени плодотворный толчекъ систематическимъ занятіямъ чисто эмпирическими изслѣдованіями природы. Вернардино Телезіо родился въ 1508 г. въ Козенцѣ, высшее образованіе получилъ главнымъ образомъ въ Падуѣ. Долгое пребываніе въ Римѣ, доставившее ему знакомство со многими знаменитыми учеными того времени, сдѣлало его открытымъ врагомъ аристотелизирующей схоластики. Исходя изъ правильной мысли, что только путемъ безпристрастнаго опытнаго разсмотрѣнія природы можно дать положительное содержаніе новому мышленію, онъ основалъ *Коллежійское общество естествоиспытателей*, которое, переселившись въ послѣдствіи въ Неаполь, проявляло широкую и живую дѣятельность и послѣ его смерти, послѣдовавшей въ 1588 г. въ Козенцѣ. Въ своемъ главномъ произведеніи „*De natura rerum juxta propria principia*“ (1565—1586), полемизируя противъ Аристотеля и требуя исключенія его учений изъ Академіи, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ развиваетъ основныя гносеологическія положенія самостоятельнаго познанія природы, свободнаго отъ всякой вѣры въ авторитетъ. Методъ такого познанія видитъ Телезіо лишь въ чувственномъ опытѣ. Въ его глазахъ большой глупостью является ученіе о чистомъ разумѣ, какъ о силѣ мышленія, которая только сама изъ себя почерпаетъ познаніе міра; онъ старается показать, что выводы, полученные посредствомъ умозаключеній, являются въ лучшемъ случаѣ лишь предчувствіями истины, и тогда только могутъ считаться вполнѣ досто-

вѣрными, когда они оправданы посредствомъ опыта. Къ этому обезужденію онъ присоединяетъ рядъ психологическихъ изслѣдованій, между прочимъ и о противоположности между математическимъ и физическимъ познаніемъ; при этомъ ясно, что его односторонній *сенсуализмъ* еще не дошелъ до сознанія важности математическаго обоснованія.

Тѣмъ удивительнѣе поэтому кажется, что мыслитель съ такими принципами, объявлявшій къ тому же, что онъ не желаетъ, подобно большинству философовъ, строить выдуманный имъ самимъ міръ, но будетъ чтить Божество тщательнымъ изслѣдованіемъ созданной Имъ дѣйствительности, что этотъ самый мыслитель все же въ концѣ-концовъ подарилъ своему времени метафизику, въ которой *общее построеніе природы* обуславливается дѣйствіями немногихъ силъ, подчиненныхъ опредѣленнымъ законамъ.

Основные мысли этого пониманія природы обнаруживаютъ интересное сходство съ древне-іонійскими умозрѣніями и гипотетической физикой элейцевъ. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ то въ родѣ метеорологической теоріи природы. Изданный послѣ его смерти—подъ заглавіемъ „*Varii de rebus naturalibus libelli*“ (1590)—спеціальныя изслѣдованія показываютъ извѣстное предпочтенію именно метеорологическихъ проблемъ. Главную роль въ его міровоззрѣніи играть противоположность между сухимъ и влажнымъ. Въ основѣ здѣсь лежитъ также и противоположность между небомъ и землей. Центръ неба, солнце, является въ его глазахъ средоточіемъ наивысшаго тепла и сухости, центръ земли—средоточіемъ влажности и холода. Убѣжденный въ движеніи земного центра вокругъ солнца, онъ учитъ, что въ лежащемъ между ними обоими мірѣ происходитъ постоянная борьба между принципами сухого и теплаго, съ одной стороны, влажнаго и холоднаго, съ другой; при этомъ хотя попеременно и беретъ верхъ то одинъ, то другой принципъ, но никогда ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть уничтоженъ вполне. Изъ этой постоянной борьбы возникаютъ въ матеріи, которая сама по себѣ не имѣетъ качествъ, единичныя вещи, качество которыхъ опредѣляется и различается, слѣдовательно, главнымъ образомъ въ силу преобладанія того или другаго принципа. Такимъ образомъ, агрегатное состояніе является настоящимъ основнымъ опредѣленіемъ вещей. Далѣе характерно то матеріалистическое направленіе, которое получаетъ это ученіе, опираясь нѣкоторымъ образомъ на стоицизмъ. Душа, по ученію Телезію, самая тонкая, подвижная матерія; но онъ не хочетъ, чтобы способность къ ощущенію ограничивалась только ею, и приписываетъ эту способность скорѣе всей матеріи вообще. Онъ разсматриваетъ эту способность, какъ процессъ, посредствомъ котораго оба принципа во время своей вѣчной борьбы дѣлаютъ себя замѣтными другъ для друга; и, конечно, эта гипотеза общей способности воспріятія въ высшей степени удобна для сенсуалистической теоріи познанія. Съ этимъ матеріалистическимъ объясненіемъ психическихъ явленій Телезію совершенно вѣрнымъ образомъ соединяетъ, какъ это уже раньше сдѣлалъ

Карданъ, признание божественности, происходящей отъ Бога, души; это — *forma superaddita*, признание которой является исключительно дѣломъ вѣры безъ всякой связи съ наукой. Последняя вообще должна разсматривать міръ, какъ нѣчто совершенно самостоятельное, въ самомъ себѣ обоснованное. Если вѣра убѣждена, что Богъ создалъ міръ, то для научнаго познания единственнымъ объектомъ разсмотрѣнія является только этотъ міръ въ томъ видѣ, какъ онъ существуетъ теперь послѣ своего созданія; движеніе небесныхъ свѣтилъ, напримѣръ, должно разсматриваться, какъ естественное явленіе, а не какъ порожденное божественной волей.

Но съ другой стороны ясно также и то, насколько слаба связь между эмпирическимъ естествознаніемъ и этой натурфилософіей: и при дальнѣйшемъ развитіи оба эти элемента все болѣе и болѣе расходятся. Съ одной стороны, эмпирическое изслѣдованіе, углубленное пріятіемъ математическаго момента, обратилось въ дѣйствительно объясняющую теорію; съ другой стороны, игра натурфилософской фантазіи становилась все свободнѣе и смѣлѣе. Всего яснѣе выступаетъ это у слѣдующаго мыслителя.

§ 11. Франческо Патрици.

Онъ родился въ Кассѣ въ Далмаціи въ 1529 году и послѣ многихъ превратностей и походовъ получилъ профессуру платоновской философіи въ Феррарѣ; умеръ въ Римѣ въ 1597 г. И въ немъ также находимъ мы жестокаго противника Аристотеля; въ своемъ сочиненіи „*Discussiones peripateticæ*“ онъ старался показать, что все хорошее Аристотель заимствовалъ у Платона, а все то, что онъ самъ внесъ, дурно. Подробное заглавіе его главнаго труда (Феррара 1591) даетъ характерное предварительное понятіе о томъ, какое фантастическое смѣшеніе представляетъ изъ себя его ученіе: „*Nova de universis philosophia, in qua Aristotelis methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patriitii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur*“. Основной мыслью, проводимой имъ въ этой книгѣ, является мысль объ *обушевленности вселенной*, о міровомъ цѣломъ, обитваемомъ божественнымъ дыханіемъ жизни; мысль, стремящаяся проникнуть всюду на крыльяхъ фантазіи и все оживить передъ уметвеннымъ взоромъ. Платоновскія, новолатоновскія и стоическія идеи о міровой душѣ перекрещиваются въ неясномъ смѣшеніи; и понятно, что въ такой міръ фантазіи проникаютъ и мистическіе вліянія. Познаніе понимается, какъ возвращеніе того, что вышло, къ тому, изъ чего оно вышло, и является поэтому, какъ и у новолатоновцевъ, чѣмъ то въ родѣ непостижимаго просвѣщенія.

Въ этомъ просвѣщеніи первая часть труда, названная *Panpaugia* или *Omnilucentia*, описываетъ вселенную, какъ отблескъ вѣчнаго

божественнаго первосвѣта, наполняющаго все безконечное міровое пространство. Емругеиш. Здѣсь же центромъ является чувственный міръ, и вокругъ него живутъ высшіе духи. Вторая часть, Рапагсѣа, должна показать, какимъ образомъ всѣ эти единичныя вещи и духи вышли изъ единаго первоисточника. Изложеніе начинается съ вопроса, какъ долженъ мыслиться принципъ вселенной, какъ единство или какъ множество, и рѣшается въ томъ смыслѣ, что только гармоничное соединеніе множества въ единствѣ можетъ удовлетворить всѣмъ требованіямъ. Поэтому Божество должно мыслиться, какъ Единое, заключающее въ себѣ множество, какъ *Unomnia* (всеединое). Затѣмъ слѣдуетъ развитіе системы эманаций, въ которой слиты пифагорейскія, новоплатоновскія и христіанскія мысли. Тріадическая схема новоплатонизма примѣняется прежде всего къ символическому толкованію Троичности; затѣмъ къ ней присоединяется десятичное расчлененіе остальныхъ міровыхъ силъ, по которому единичныя вещи возникаютъ изъ первоисточника, все болѣе и болѣе убывая въ совершенствѣ. Но въ то время, какъ эта вторая часть въ главномъ представляетъ, такимъ образомъ, лишь неясное воспроизведеніе новоплатоновской системы эманаций, третья, Рапрузсѣа, заключаетъ въ себѣ замѣчательное противорѣчіе съ послѣдней. Для новоплатоновцевъ послѣднее порожденіе этой эманации, матеріальная природа, являлась, по крайней мѣрѣ въ извѣстномъ смыслѣ, чѣмъ то неразумнымъ, зломъ; Патрици же стремится провести ту мысль, что и матеріальная природа является полнымъ и живымъ выраженіемъ божественнаго разума; въ этомъ сказался сынъ восторгающагося природой Возрожденія. При этомъ Патрици подчеркиваетъ основную мысль платиновской эстетики—просвѣтлѣніе существующей идеи сквозь несуществующее. Если Божество единственный первоисточникъ всѣхъ идей, то хотя и могутъ быть различія въ степени совершенства, все-таки вещи вплоть до послѣднихъ своихъ подраздѣленій должны быть поддерживаемы, одушевляемы и управляемы божественнымъ разумомъ. Здѣсь, въ лицѣ своего представителя, фантазера Патрици, универсализмъ показываетъ необходимость вытекающаго изъ него оптимистическаго слѣдствія. Въ этомъ пантеистическомъ смыслѣ Божество можетъ быть разсматриваемо лишь какъ міровая душа, какъ самое внутреннее жизненное ядро всѣхъ вещей. При такомъ взглядѣ вселенная является восходящимъ рядомъ ступеней божественныхъ обнаруженій. Какъ душа отдѣльнаго организма оживляетъ и двигаетъ тѣло, такъ и порядокъ великихъ и малыхъ движеній вселенной, равно какъ и то, что вообще нѣчто совершается, можетъ быть объяснено лишь при допущеніи существованія одной общей души мірового организма. Какъ душа отдѣльнаго человѣка проникаетъ въ каждый членъ его тѣла, такъ и въ космосѣ не можетъ быть ничего такого, что не было бы одушевлено божественнымъ дыханіемъ жизни. Убѣжденный, какъ и Телезіо, во всеобщей одушевленности также и такъ-называемой мертвой матеріи, Патрици старается подтвердить это ученіе главнымъ образомъ посред-

ством опроверженія средневѣковаго воззрѣнія на животныхъ и указанія на ихъ психическую дѣятельность. Наконецъ, послѣдняя часть его труда, *Rapcosmia*, имѣетъ цѣлью изобразить чисто натурфилософскимъ путемъ великую связь мировой жизни и занимается преимущественно астрономическими и метафизическими теоріями. Если вселенную надо считать безконечной, то это лишь слѣдствіе безконечности божественной силы; доказательство же этого Патрици видитъ, однако, главнымъ образомъ, въ томъ, что съ расширеніемъ изслѣдованія увеличивается и количество звѣздъ, открываемыхъ въ этомъ безконечномъ пространствѣ; такъ, число 1022, установленное средневѣковыми астрономами, давно уже превышено. При этомъ онъ прямо ссылается на Америго Веспуччи, который видѣлъ въ южномъ полушаріи совсѣмъ новыя звѣзды. Астрономическія разсужденія Патрици представляютъ замѣчательное смѣшеніе признанныхъ новыхъ открытій, фантастическихъ гипотезъ и полныхъ предчувствій идей, смутно прозрѣвающихъ будущее. Пора, наконецъ, освободиться отъ представленія, что звѣзды твердо прикрѣплены къ подвижному своду; напротивъ, онѣ движутся свободно, какъ птицы въ воздухѣ. Каждая изъ нихъ опирается на свой собственный центръ и обращается вокругъ самой себя, такъ какъ всѣ ея части стремятся къ этому же центру — что-то въ родѣ незрѣлаго предчувствія всемірнаго тяготѣнія. Въ особенности приложимо это, какъ объясняетъ Патрици, къ землѣ и лунѣ. Въ главномъ онъ принимаетъ ученіе Коперника: земля не стоитъ въ центрѣ вселенной, но обращается вокругъ солнца, какъ луна вокругъ земли. Но эту простую систему польскаго астронома пытается онъ сдѣлать еще болѣе, по его мнѣнію, понятной при помощи туманныхъ гипотезъ.

Только потому и стоило входить въ такое подробное разсмотрѣніе этой системы, что она даетъ типичную картину того, въ какой фантастической путаницѣ перекрещивались старыя и новыя идеи въ умахъ итальянскихъ натурфилософовъ. Прежде же всего она показываетъ, какъ уже для незначительныхъ умовъ система Коперника должна была являться научнымъ удовлетвореніемъ страстнаго стремленія проникнуть въ связь безконечной вселенной. Віеніе божественной жизни представилось вѣку какъ бы воплощеннымъ, когда съ гениальной простотой однимъ ударомъ была распутана цѣпь движеній небесныхъ тѣлъ. Но самымъ великимъ памятникомъ могучаго дѣла Коперника является и самая значительная въ то же время система итальянской натурфилософіи, въ которой всѣ эти нити соединились въ органическое цѣлое; это — система Джордано Бруно.

§ 12. Джордано Бруно.

Жизнь этого человѣка — ясное отраженіе той всепожирающей тревоги и неудовлетвореннаго исканія, изъ которыхъ выросли новыя мысли; въ своихъ фантастическихъ превратностяхъ, а также своимъ

трагическимъ концомъ она представляетъ полное выраженіе внутренней и вѣшной судьбы итальянской философіи.

Онъ происходилъ изъ городка Нола (Nola) въ Кампаніи, гдѣ и родился въ 1548 г. Вступивъ очень молодымъ въ доминиканскій орденъ, онъ сдѣлалъ такіе поразительно быстрые успѣхи, что скоро выросъ изъ узкаго платья возрѣвшаго ордена. Повидимому, знакомство съ сочиненіями Николая Кузанскаго впервые вывело его за предѣлы омичестической схоластики, на которую впоследствии въ своихъ сочиненіяхъ онъ излилъ полную чашу гнѣва и насмѣшки. Въ противоположность этому его умомъ овладѣли натурфилософскія стремленія того времени и, какъ кажется, между прочимъ мысли Телезіо. Черезъ него, вѣроятно, онъ впервые познакомился съ системою Коперника, которой суждено было лечь въ основу его собственнаго міровозрѣнія. Его многостороннія научныя занятія возбудили недовѣріе начальника ордена, имѣвшее своимъ послѣдствіемъ двукратное назначенію надъ нимъ слѣдствія. Это принудило Бруно, въ концѣ-концовъ, въ 1576 году къ бѣгству сперва въ Римъ, а когда и тамъ ему грозило новое слѣдствіе, то дальше. Одновременно съ орденскимъ платьемъ сбросилъ онъ съ себя окончательно и пути церковнаго ученія. Съ этого времени онъ не только почувствовалъ себя внутренне отчужденнымъ отъ христіанства, но и выступалъ страстнымъ противникомъ его и письменно, и устно. Удаленный изъ церкви, онъ сдѣлался странствующимъ проповѣдникомъ, громящимъ всю ея систему цѣлкомъ. Этимъ объясняется прежде всего скитальческая жизнь, которую онъ отнынѣ велъ и вынужденъ былъ вести. Вездѣ у обоеихъ вѣроисповѣданій наталкивался онъ на противорѣчія и подвергался преслѣдованіямъ, и такъ какъ съ юношескимъ задоромъ онъ не избѣгалъ, а скорѣе вызывалъ послѣднія, то часто былъ вынужденъ тайно покидать мѣсто своей дѣятельности. Къ тому же перемѣна его мѣстопребыванія обуславливалась часто еще и необходимостью найти издателя, который взялъ бы на себя рискъ изданія его радикальныхъ и уже заранѣе несомнѣнно обреченныхъ на осужденіе сочиненій. Такъ, послѣ своихъ странствованій по Верхней Италіи, онъ пробылъ недолгое время въ Женевѣ, Ліонѣ и Тулузѣ; затѣмъ имѣлъ въ первое время большой успѣхъ въ Парижскомъ университетѣ, и только отказъ посѣщать общію помѣшалъ его профессуру. Онъ отправился дальше въ Англію, а послѣ того, какъ его лекціи о безсмертіи души и о системѣ Коперника были запрещены въ Оксфордѣ, жилъ долгое время въ Лондонѣ подъ защитой знатныхъ покровителей. Здѣсь онъ занялся изданіемъ своихъ самыхъ глубокихъ философскихъ сочиненій и самыхъ рѣзкихъ, направленныхъ противъ христіанства, произведеній, написанныхъ на итальянскомъ языкѣ. Но ему пришлось удалиться и отсюда: послѣ краткаго вторичнаго пребыванія въ Парижѣ онъ попытался устроиться при университетѣ въ Марбургѣ. Но здѣсь, какъ и затѣмъ въ Виттенбергѣ, не нашелъ онъ продолжительнаго пристанища. Невольно получается такое впечатлѣніе, что въ этомъ вѣчномъ скитальчествѣ были

виновны не одни только внѣшнія обстоятельства, но и извѣстное непостоянство его внутреннихъ побуждений. Послѣ краткаго пребыванія въ Прагѣ, посвященнаго, повидимому, опять главнымъ образомъ издательскимъ дѣламъ, перебрался онъ въ университетъ въ Гельмштедтъ, но въ самомъ скоромъ времени смѣнилъ и это мѣстопробываніе на Франкфуртъ на Майнѣ, опять имѣя въ виду напечатать тамъ цѣлый рядъ сочиненій. Вынужденный къ дальнѣйшему бѣгству, онъ жилъ временно въ Цюрихѣ и отсюда послѣдовалъ въ концѣ-концовъ заманчивому зову, черезъ который должна была свершиться его судьба. Одинъ итальянскій патрицій, надѣявшійся быть посвященнымъ имъ въ магическія искусства того времени, призывалъ его къ себѣ въ Падую и Венецію. Можетъ показаться загадкой, что Бруно согласился на это и такимъ образомъ самъ подвергнувъ себя опасности очутиться во власти инквизиціи. Но при всемъ томъ понятно, что послѣ такой безпокойной жизни, сознавая, что нѣтъ его высокія надежды и планы потерѣли повсюду неудачу, онъ могъ ощутить страстное желаніе какой бы то ни было цѣной обрѣсти на родинѣ покой, котораго онъ напрасно искалъ по всему свѣту. Въ дѣйствительности же его ждали ужасы тюремнаго заключенія и спокойствіе смерти. По доносу своего гостепріимнаго хозяина, онъ былъ схваченъ по распоряженію инквизиціи и послѣ долгаго ожиданія выданъ Риму. Послѣ того, какъ въ теченіи многихъ лѣтъ всѣ попытки принудить его къ отреченію оказались безуспѣшными, надъ нимъ былъ произнесенъ смертный приговоръ. Выслушавъ его, онъ обратился къ своимъ судьямъ съ гордыми словами: „Вы съ большимъ страхомъ произносите надо мной приговоръ, чѣмъ я его выслушиваю“. 17-го февраля 1600 г. — ровно 2.000 лѣтъ спустя послѣ того, какъ Сократъ выпилъ свою чашу съ ядомъ — былъ сожженъ въ Римѣ Бруно — мученикъ повѣйшей науки.

Въ остальномъ, конечно, въ немъ было не очень много сократовскаго. Это была пылкая натура съ южной страстностью и туманной мечтательностью, одаренная глубокимъ поэтическимъ чутьемъ и неустойчивымъ стремленіемъ къ истинѣ. Но при этомъ онъ не былъ способенъ обуздывать собственный духъ и умѣрять свои бурные порывы. Джордано Бруно — это Фалстонъ повѣйшей философіи, который вырываетъ у старыхъ боговъ вожжи коней солнца и мчится на нихъ черезъ все небо, чтобы свалиться въ бездну. Трагедія его внѣшней жизни является лишь отраженіемъ внутренней судьбы, въ которой фантазія перемѣшивается съ мышленіемъ и увлекаетъ послѣднее съ пути спокойнаго исследования.

Въ виду этихъ фантастическихъ и поэтическихъ стремленій его мышленія, довольно странное впечатлѣніе производятъ безчисленныя методологическія сочиненія Бруно. Дѣло въ томъ, что они ровно ни чѣмъ не связаны съ его собственной системой идей и неустанно помогаютъ привести въ исполненіе причудливую затѣю, возникшую во времена схоластики. Выраженіе сознанія своей собственной безплодности можно видѣть именно въ томъ, что схоластика въ концѣ-концовъ занялась проектомъ

изобрѣсти нѣчто въ родѣ машины для фабрикаціи мыслей. Раймундъ Луллій въ своемъ сочиненіи „*Ars magna*“ придумалъ систему круговъ, на которыхъ было обозначено извѣстное число основныхъ понятій: при вращеніи круговъ, эти основныя понятія должны были вступать между собой въ систематическія сочетанія и посредствомъ этихъ комбинацій порождать все новыя и новыя понятія. Бруно всю свою жизнь много ломалъ голову надъ улучшеніемъ этой печальной мыслительной машины и посвятилъ ей множество болѣе или менѣе обширныхъ сочиненій, что, конечно, не свидѣтельствуетъ въ пользу его логическаго и гносеологическаго развитія. Это почти наводитъ на мысль, что онъ чувствовалъ недостатокъ научнаго метода въ своей собственной системѣ и поэтому смотрѣлъ на эти работы, какъ на ея дополненіе. Съ другой стороны, именно позже, можетъ быть, эти сочиненія, написанныя въ большинствѣ случаевъ на латинскомъ языкѣ, служили ему для того, чтобы постоянно заявлять о своей принадлежности къ ученому сословію, а также доказывать, что въ противовѣсъ фантастическому умозрѣнію своего новаго ученія онъ обладаетъ въ высшей степени педагогическою ученостію. Но какъ бы то ни было, это безплодное исканіе метода не находится ни въ какой связи съ тѣми его мыслями, на которыхъ основано его значеніе.

Послѣднія имѣютъ скорѣе своимъ исходнымъ пунктомъ ученіе Коперника, вдохновленнымъ проповѣдникомъ котораго явился Бруно во время своего скитанія по Европѣ: эти мысли доказываютъ, что изъ новой астрономической теоріи вытекала, какъ метафизическое слѣдствіе, безконечность вселенной, а вмѣстѣ съ тѣмъ и общій подъемъ духа надъ всякой уместенной узостью. „Очевидно, глупо“ говоритъ Бруно, „думать, подобно простому народу, что нѣтъ ни другихъ созданій, ни духа, разума, кромѣ тѣхъ, которые извѣстны намъ“. „Думать, что нѣтъ больше планетъ, кромѣ тѣхъ, которыя намъ пока извѣстны, это немногимъ разумнѣе, какъ если бы кто нибудь полагалъ, что въ воздухѣ летаютъ лишь птицы, которыхъ онъ только что видѣлъ пролетающими мимо, когда смотрѣлъ въ свое маленькое окошко“. Такимъ образомъ, новое ученіе ставитъ Бруно выше религіозныхъ и вѣроисповѣдныхъ ограниченій. Въ его глазахъ Пинегоръ стоитъ рядомъ съ пророкомъ изъ Назарета; и онъ одинаково какъ не посѣщаетъ обѣдинъ, такъ и осмѣиваетъ оправданіе посредствомъ вѣры. Онъ ставитъ въ вину Куланцу, котораго въ остальномъ очень чтитъ, что ряса сузила его дѣятельность. Философіи нечего дѣлать съ богословскими вопросами: Всевышнее Существо не можетъ быть познано; для этого потребовался бы, какъ замѣчаетъ не безъ провіи Бруно, сверхъестественный свѣтъ. Цѣль философіи — познать природу, уразумѣть единство ея безконечной вселенной, искать Бога не внѣ, а внутри міра и безконечнаго ряда вещей; одно уже это отличаетъ вѣрующаго богослова отъ пытливаго философа. Такимъ образомъ, провозглашеніе научной свободы основывалось у Бруно прямо на пантеизмѣ, который съ полнымъ убѣжденіемъ противопоставляетъ себя христіанскому міровоззрѣнію.

Хотя система Коперника и не дает метода для самого научнаго познания, но она выдвигаетъ чрезвычайно важную гносеологическую точку зрѣнія, посредствомъ которой Бруно далеко отошелъ отъ односторонняго сенсуализма Телезіо и сталъ выше его. Теорія польскаго астронома противорѣчитъ иллюзіи внѣшнихъ чувствъ: она поконится, правда, на чувственномъ воспріятіи, но она вырастаетъ изъ него въ силу критики разума, раскрывающей обманъ. Отсюда Бруно выводитъ *недостаточность простого воспріятія*. Первое возраженіе, которое онъ допускаетъ въ своемъ сочиненіи „*Dell' infinito universo e dei mondi*“ (1584) противъ ученія о безконечности міра, это — что оно противорѣчитъ чувствамъ. И, конечно, нѣтъ никакого чувственнаго доказательства этой безконечности; но вѣдь и чувства могутъ имѣть силу доказательства только относительно конечныхъ вещей, и лишь постольку, поскольку они согласуются съ разсудкомъ. Само *безконечное* не можетъ быть объектомъ чувствъ: оно по своей сущности неизмѣримо, несравнимо и непознаваемо, потому что всякое наше познаніе постигаетъ лишь сходства и отношенія конечныхъ вещей, воспринятыхъ нами посредствомъ внѣшнихъ чувствъ. Поэтому возможно только несовершенное познаніе безконечнаго; и совершенно также, какъ сами единичныя вещи являются лишь тѣнью истинной сущности, такъ и познаніе, связанное съ нашими чувствами, есть лишь зеркало, въ которомъ истина предчувствуется, но сама еще не содержится.

Эти разсужденія напоминаютъ скептико-мистическія выраженія у Николая Кузанскаго: но они не мѣшаютъ Бруно стремиться къ тому, чтобы съ помощью изслѣдованій понятій возвыситься, насколько это только возможно для человѣка, надъ обманомъ чувствъ. Прежде всего онъ выступаетъ съ рѣзкой критикой противъ воззрѣнія о конечности міра, которое прикрывалось авторитетомъ Аристотеля. Что представляетъ изъ себя, спрашиваетъ онъ, пустота, находящаяся по ту сторону ограничивающаго міръ *эпира*? Вѣдь всегда и вездѣ, гдѣ бы вы ни проводили границу, должно же быть за ней опять пространство. Пустое пространство въ своемъ безконечномъ протяженіи есть изліяніе безконечной міровой силы; никогда не устающая безконечная дѣятельность Бога можетъ принять видъ лишь такого міра, который былъ бы безконеченъ въ пространствѣ и во времени. Исходя изъ этой мысли, Бруно пользуется системой Коперника, чтобы набросать такую картину міра, которая въ своихъ основныхъ чертахъ очень близка изображенію нынѣшняго естествознанія. Вселенная состоитъ изъ безконечнаго пространства, пустоты, въ которой можетъ быть нѣчто, и изъ безконечнаго числа мировъ, двигающихся въ этомъ пространствѣ. Въ частностяхъ Бруно прижимаетъ при этомъ къ демокрито-эпикурейской традиціи; но это касается болѣе множественности мировъ, чѣмъ представленія ихъ движенія. Именно: въ то время, какъ атомизмъ признавалъ принципъ движенія лишь механическую необходимость, для Бруно все совершающееся есть жизнь и дѣятельность по цѣлямъ; для атомистовъ

пустое пространство являлось лишь безразличной сценой для встречи атомовъ. у Бруно же, по новоплатоновскому образу, безвечное пространство есть мѣсто дѣйствія, гдѣ безвечная мировая сила должна раскрыться согласно своей сущности. Но эти опредѣленія зависятъ также и отъ тѣхъ преобразованій, которымъ подверглось понятие безвечности въ новоплатонизмѣ: онъ училъ, въ противоположность первоначальному греческому воззрѣнію, что абсолютная дѣятельность, Божество, по своему существу должно мыслиться безвечнымъ. Поэтому съ этими мыслями вполне согласовалось и требованіе системы Коперника, чтобы вселенная и пространство мыслились безвечными.

Поэтому и Бруно считалъ важнымъ особенно подробно развить эти положенія. Вселенная сама неподвижна, она не можетъ перемѣнять свое мѣсто, потому что въѣвъ ея нѣтъ другого мѣста: но она движется въ самой себѣ, и потому всякое движение существуетъ лишь относительно: оно является внутреннимъ перемѣщеніемъ частей этой вселенной. И о центрѣ вселенной, по его мнѣнію, не можетъ быть рѣчи, или, что сводится къ тому же, каждый пунктъ можетъ считаться центромъ: мы доказываемъ это на дѣлѣ, когда считаемъ центромъ землю. И вотъ въ этой безвечной вселенной находятся безчисленные конечные міры, которые всѣ въ своихъ основныхъ чертахъ устроены одинаково. „Всякая звѣзда, въ силу своей собственной жизни, свободно вращается вокругъ своего собственнаго центра и своего солнца“. Причину этого движенія Бруно предугадываетъ въ тяготѣніи подобнаго къ подобному. Небесныя тѣла „взаимно поддерживаютъ другъ друга посредствомъ этой своей силы влеченія“; всѣ они образуютъ систему взаимной поддержки и уравниванія, въ которой каждый членъ необходимъ для связи всѣхъ прочихъ. Если звѣзда, какъ напр. комета, попадаетъ въ такое мѣсто, гдѣ она удалена на равное разстояніе отъ двухъ различныхъ міровъ, то она должна остановиться; но малѣйшее измѣненіе этого пространственнаго отношенія заставляетъ ее немедленно летѣть къ ближайшему міру. Если эти мысли и могутъ показаться теперь несовершенными или слишкомъ обыкновенными, то не слѣдуетъ забывать, что въ то время онѣ по вытекающимъ изъ нихъ выводамъ являлись дѣломъ безпримѣрно смѣлымъ и опрокидывали всѣ средневѣковыя представленія о космическихъ отношеніяхъ.

Еще и въ другомъ, столь же важномъ отношеніи возстаеъ Бруно, опираясь на коперниково ученіе, противъ господствовавшаго мировоззрѣнія. Это послѣднее держалось древняго противоположенія неба и земли въ томъ смыслѣ, какъ оно было утверждено въ греческой наукѣ астрономіей пифагорейцевъ и признано Аристотелемъ: звѣздное небо являлось царствомъ совершенства, а „подлунный міръ“, напротивъ того, царствомъ несовершенства. Первое состояло изъ „зоира“, а второе изъ „четырёхъ элементовъ“. Такое различіе неба и земли по цѣнности и по матеріалу совершенно невозможно въ системѣ Коперника: она предполагаетъ *отнорочность вселенной во всѣхъ ея частяхъ*. Поэтому и

Бруно училъ, что единая божественная міровая сила развиваетъ повсюду свою одинаковую совершенную жизнь. Итакъ, если ученіемъ Коперника и Бруно земля была отодвинута отъ мірового центра и низведена на степень пылинки въ безконечномъ цѣломъ, то, съ другой стороны, это же ученіе дало ей одинаковую сущность и цѣнность со всеми остальными небесными тѣлами.

Но Бруно не останавливается на томъ, что выводитъ изъ системы Коперника это великое космологическое воззрѣніе, но старается дать ему метафизическое обоснованіе. Задача, о рѣшеніи которой идетъ здѣсь дѣло, какъ разъ та самая, съ какой мы уже познакомились у Николая Кузанскаго подъ видомъ противоположенія индивидуализма и универсализма. Въ натурфилософской постановкѣ это прежде всего вопросъ о томъ, какимъ образомъ можетъ быть согласована самостоятельность конечныхъ міровъ съ единствомъ безконечной міровой жизни. Конечно, и у Бруно мы не находимъ даже и приблизительнаго рѣшенія этой задачи; и у него также оба эти воззрѣнія, хотя уже болѣе развитыя, мирно покоятся другъ возлѣ друга въ общемъ пачалѣ. Но эта возможность согласованія осуществляется у Бруно всегда съ опредѣленной точки зрѣнія, въ силу чего онъ и видѣется, какъ философъ итальянскаго Возрожденія: это точка зрѣнія *суббожественной гармоніи*, которая отчасти въ сознательной и выраженной аналогіи опредѣляетъ въ его умѣ міровую картину.

Чтобы сдѣлать понятнымъ отношеніе всеединой божественной природы къ единичнымъ вещамъ, Бруно пользуется изъ всѣхъ схоластическихъ понятій прежде всего понятіями *essentia* и *existentia*, сущности и явленій. По своей субстанціи, внутренней сущности, для него въ дѣйствительности все есть одно: единое безконечное Божество. Ни одна изъ единичныхъ вещей не самостоятельна, каждая существуетъ, лишь постольку она — явленіе вѣчной и безконечной божественной силы. Но эта одна субстанція не представляется Бруно, какъ напр. элейцамъ, въ видѣ неподвижнаго бытія, включающаго всякое движеніе и множественность; это скорѣе вѣчная творческая дѣятельность, дѣйствующая сила природы, причина всѣхъ вещей. Относительно сущности этой единой субстанціи мы имѣемъ талантливое изслѣдованіе Бруно въ его сочиненіи „*Dialoghi della causa principio ed uno*“, начинающееся съ разсмотрѣнія противоположности между *causae efficientes* (причины дѣйствующія) и *causae finales* (причины конечныя). Именно относительно единичныхъ вещей, разсуждаетъ онъ, и ихъ отношеній другъ къ другу эта противоположность и можетъ имѣть основаніе: здѣсь слѣдуетъ дѣлать различіе между причиной вещи и цѣлью, которую она должна выполнять; но совершенно иначе обстоитъ дѣло въ отношеніи природы къ ея единичнымъ порожденіямъ. Божество — дѣйствующая причина, *natura patiens* всѣхъ вещей: оно относится къ единичнымъ вещамъ, какъ сила мышленія къ единичнымъ понятіямъ, но его мышленіе есть въ то же время и созданіе всякой дѣйствительности. А съ другой стороны, цѣлью

этой творческой дѣятельности является не что иное, какъ совершенство самой вселенной, какъ реализація всей безконечности формъ и образовъ, возможность которыхъ содержится въ божественной сущности. Поэтому божественная субстанція представляется въ одно и то же время и міровой причиной, и міровой цѣлью; она творческій духъ, мыслями котораго являются природа и дѣйствительность. Но творить и созидать можетъ только духъ; онъ дѣйствуетъ въ вещахъ, какъ внутренне присущій имъ художникъ, какъ идея и творческая сила одновременно. Вся природа вдыхаетъ въ себя эту божественную жизнь, эту внутреннюю одушевленность. На организмахъ прежде всего пытается Бруно доказать, что дѣйствующая сила и цѣль представляютъ повсюду одно и то же и являются такимъ образомъ собственно субстанціальной сущностью. Матерія—это лишь безконечная возможность, вѣчная способность къ образованію, изъ которой Божество, какъ художникъ, творитъ образы. Поэтому измѣняется не внутренняя сущность природы, но только ея вѣшняя дѣйствительность. Какъ художникъ остается тождественнымъ самому себѣ, хотя бы онъ и создалъ множество образовъ, таково же и Божество въ безконечномъ разнообразіи вещей. Разница лишь въ томъ, что для человека-художника матерія, изъ которой онъ долженъ творить, является чѣмъ-то чуждымъ и вѣшнымъ, такъ что онъ можетъ съ трудомъ отнормировать у нея лишь единичныя творенія, тогда какъ матерія мірового организма есть не что иное, какъ безконечная возможность творческихъ мыслей, возникающихъ въ божественной силѣ, которая, какъ только возникли, немедленно обращается въ дѣйствительность. Безпредѣльно, въ постоянной дѣятельности, изживаетъ такимъ образомъ природа свою сущность въ вѣчномъ саморожденіи: „потому вселенная — невоспроизведенная природа, все, чѣмъ она можетъ стать на дѣлѣ и сразу; но въ своемъ развитіи въ каждый данный моментъ, въ своихъ отдѣльных дѣйствіяхъ и частяхъ, свойствахъ и единичныхъ существахъ, вообще въ своихъ вѣшнихъ проявленіяхъ, она только тѣнь отъ изображенія перваго принципа“.

Въ безконечной субстанціи исчезаетъ такимъ образомъ всякая обособленность; такъ какъ она—Все, то и не можетъ быть ни чѣмъ въ частности. Поэтому для насъ, понятія которыхъ сложились на единичныхъ вещахъ, она непостижима и неизяснима. Но въ то время, какъ цѣлое остается въ своей сущности неизмѣннымъ, жизнь единичныхъ вещей представляетъ неустанное измѣненіе: такимъ образомъ, природа всегда находится въ бываніи, но при этомъ она всегда уже готова и закончена. Вселенная совершенна въ каждое мгновеніе, и никогда не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, какъ безпредѣльнымъ обнаруженіемъ божественной первосилы. Единичныя же вещи, напротивъ, подчинены процессу зарожденія, роста и увяданія. Онѣ зарождаются въ самомъ несовершенномъ видѣ, развиваются до полного расцвѣта своей внутренней сущности и опять умираютъ для новаго несовершенства, чтобы служить зародышемъ новой жизни для другихъ вещей. Въ этомъ вѣчно

одинаковомъ совершенствѣ цѣлаго ищетъ Бруно утѣшенія въ несовершенствѣ единичнаго; также и свои собственные несбывшіяся надежды, несчастія и смерть считаетъ онъ за ничто порождъ этимъ блаженнымъ погруженіемъ въ безконечную красоту вселенной. Чѣмъ болѣе возвышается человѣкъ въ созерцаніи цѣлаго, тѣмъ болѣе освобождается онъ отъ скорби о страданіи и злѣ міра. Въ дѣйствительности нѣтъ смерти; вселенная — это только жизнь, субстанціальное никогда не можетъ быть уничтожено, мѣняются только образы ея внѣшняго проявленія. Этотъ *оптимизмъ*, являющійся необходимымъ слѣдствіемъ *универсализма*, проповѣдуется Бруно въ высшей степени вдохновенно. Онъ возносится надъ ограниченностью земной жизни, чтобы въ священномъ созерцаніи наслаждаться вселенной. Это та любовь, которая наполняетъ мудреца, это та страсть, которой онъ далъ прекрасное поэтическое выраженіе въ своемъ сочиненіи „*Degli eroici furori*“. Въ этой высшей любви Джордано Бруно встрѣчаемся мы опять съ преисполненнымъ современной фантазіи платоновскимъ эросомъ, съ страстнымъ стремленіемъ и порывами души возвыситься до Божества, до безконечной природы.

Въ этой вѣчной, неустанно замкнутой въ себя жизни вселенной не можетъ быть поэтому никакого внѣшняго принужденія, никакой механической необходимости; вѣдь всякое движеніе происходитъ изъ сокровеннѣйшей природы вещей, и, слѣдовательно, является одновременно и высшей необходимостью, и совершеннѣйшей свободой. Во всеобщемъ единствѣ жизни разрѣшаются противоположности единичныхъ вещей, какъ онѣ другъ друга обуславливаютъ для творческой дѣятельности. Этимъ путемъ развиваетъ Бруно съ болѣе глубокой точки зрѣнія своего пантеизма ученіе о *coincidentia oppositorum*, въ которомъ предшественникомъ ему былъ Николай Кузанскій. Болѣе важнымъ, чѣмъ выставленіе таблицы противоположностей, является аналогія, посредствомъ которой Бруно пытается объяснить эту мысль. Великая художественная дѣятельность, говоритъ онъ, выражаетъ гармонию противоположностей; краски, линіи и тона соединяются искусствомъ въ гармоническое цѣлое именно посредствомъ ихъ противоположности; такъ и жизнь вселенной представляетъ нѣчто художественное, органическое. Божественная первосила, въ полнотѣ своего разнообразія, раздвѣивается въ видѣ противорѣчій, чтобы примирить его въ прекрасномъ единствѣ. Это гераклитовскія мысли, возобновляющія съ художественной точки зрѣнія мировоззрѣніе стоической физики. Мировая жизнь — безконечный процессъ, въ которомъ противоположности возвращаются въ самихъ себя; поэтому, говоритъ Бруно, согласный въ этомъ отношеніи съ древними философами, кругъ — это естественная и совершеннѣйшая форма движенія; вѣдь и небесныя тѣла движутся одно вокругъ другого по этой круговой линіи, а шарообразность представляетъ основную форму образованія конечныхъ міровъ.

Если, такимъ образомъ, въ системѣ Бруно универсализмъ, повидимому, беретъ перевѣсъ, то тѣмъ не менѣе въ ней уже сильно развиты

и задатки противоположнаго направленія; и если разсматривать послѣдовательно его сочиненія, то кажется, что эти задатки въ теченіе его жизни приобрѣтали все болѣе и болѣе направляющую силу. Это именно противоположеніе самаго великаго и самаго малаго, противоположеніе, къ которому уже Николай Кузанскій въ подобномъ же смыслѣ сводилъ послѣднія проблемы своей метафизики, и при обсужденіи котораго у Бруно сильно выступаетъ индивидуалистическая тенденція главнымъ образомъ его позднѣйшихъ сочиненій. Такъ какъ Божество охватываетъ собою все противоположности, то оно также одновременно и самое великое, и самое малое. Въ первомъ смыслѣ оно — сама вселенная, какъ пространственная и временная безконечность всякой жизни, во второмъ смыслѣ оно — индивидуально опредѣленный жизненный зародышъ каждой единичной вещи: вѣдь никакая жизнь не можетъ быть мыслима безъ индивидуальной опредѣленности. Понятіе самаго малаго развивается, по Бруно, въ трехъ формахъ. Существуетъ математическій минимумъ, это — точка; она принципъ линіи, ея начало и цѣль. Существуетъ физическій минимумъ, это — атомъ; онъ принципъ тѣла, такъ какъ оно состоитъ изъ атомовъ и снова распадается на атомы. Существуетъ метафизическій минимумъ, это — *монада*, индивидуальная сущность, такъ какъ изъ индивидуальныхъ сущностей состоитъ вселенная, и вся ея дѣятельность въ томъ, чтобы содѣйствовать возникновенію и уничтоженію индивидуумовъ. Но все же этотъ индивидуумъ въ концѣ-концовъ не можетъ быть не чѣмъ инымъ, какъ самой безконечной міровой силой. Онъ не можетъ быть и самостоятельной частью ея, потому что вѣчная первосила не можетъ дѣлиться и измѣняться; она повсюду присутствуетъ вся и повсюду одинакова. Поэтому монада — само Божество, только въ каждой монадѣ слагается и является оно въ особой формѣ. Какъ въ организмѣ органическая сила, какъ въ художественномъ произведеніи творческая мысль присутствуетъ вездѣ вся и вполнѣ, но при этомъ повсюду выражается своеобразнымъ образомъ, такъ и вездѣсущая божественная сила проявляется въ каждомъ мѣстѣ вселенной, какъ нован и отличающаяся отъ всѣхъ остальныхъ; она достаточно неистощима, чтобы никогда не повторяться.

Это и есть самая глубокая противоположность, содержащаяся во вселенной: всякая ея монада — зеркало міра; она въ одно и то же время и цѣлое, и вещь, отличающаяся отъ всѣхъ другихъ; она повсюду одна и та же міровая сила, но все же всякій разъ въ иномъ образѣ. Бруно сумѣлъ связать съ ученіемъ Коперника это лежащее въ основаніи его системы примиреніе индивидуализма съ универсализмомъ; примиреніе собственно не продуманное логически, но набросанное съ смѣлой и величественной фантазіей. Сами небесныя тѣла представляютъ своимъ двойнымъ движеніемъ соединеніе универсальной и индивидуальной тенденции. Обращаясь вокругъ своего центрального небеснаго тѣла, они показываютъ, что ихъ жизнь обусловлена цѣлымъ и замкнута въ немъ; обращаясь вокругъ своей собственной оси, они оказываются имѣющими собственную силу явленіями божественной субстанции, монадами. Цѣлое существуетъ по-

сколько оно живетъ въ единичномъ; единичное существуетъ, поскольку оно носитъ въ себѣ силу цѣлаго. „*Omnia ubique*“.

Эта система не является плодомъ работы строгаго мышленія надъ понятіями, но она замѣчательное созданіе метафизической фантазіи, которая съ художественнымъ чутьемъ возводитъ новое зданіе астрономическаго изслѣдованія и, полная предчувствія, предвосхищаетъ развитіе современнаго мышленія. Многое, а можетъ быть и большая часть въ сочиненіяхъ Бруно непріятно поразить современнаго читателя, отчасти вслѣдствіе педантической обстоятельности, отчасти вслѣдствіе безвкусной страстности или фантастической произвольности и безпорядочности, наконецъ, въ силу ребяческой неаучности. Но при разсмотрѣніи въ цѣломъ, какъ того требуетъ духъ его системы, чистота его намѣреній и величественный даръ комбинирования являются однимъ изъ тѣхъ памятниковъ челоѣческаго ума, которые въ продолженіе цѣлыхъ столѣтій сіяютъ оживляющей и оплодотворяющей силой.

Исторія показываетъ намъ очень скоро послѣ Бруно въ нѣкоторомъ родѣ копію съ него, но которая въ лучшемъ случаѣ относится къ оригиналу, какъ плохой гипсовый слѣпокъ къ мраморной статуѣ. Это Ванъ и Липпелъ, родившійся въ Неаполѣ въ 1585 г.; послѣ такой же безпокойной жизни въ Германіи, Нидерландахъ, Швейцаріи, Англіи, Италіи и Франціи, онъ былъ сожженъ въ Тулузѣ въ 1619 г. Его сочиненіе „*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*“ представляетъ во всѣхъ отношеніяхъ лишь плоскій отпечатокъ такъ классически изложенныхъ мыслей Бруно, и его изображеніе механизма природы, переплетенное съ прямо таки отвратительной полемикой противъ христіанства, вѣроятно давно было бы предано забвенію, если бы его мученичество не доставило ему мѣста въ исторіи мыслителей.

§ 13. Томмазо Кампанелла.

Наряду съ Бруно стоитъ другая личность съ такою же мрачной судьбой; это его братъ по ордену, Кампанелла. Выросши въ такой же атмосферѣ броженія мыслей, терзаемый ихъ противорѣчіями, соскочившій съ колесъ мирнаго развитія, онъ также безпокойно блуждалъ по свѣту и жестоко потерпѣлъ отъ преслѣдованій со стороны церковной власти; только подъ конецъ суждено ему было укрыться на чужбинѣ въ мирную гавань.

Томмазо (или Тома) Кампанелла, родившійся въ Стіло въ Калабріи въ 1568 г., такъ же, какъ и Бруно, рано сдѣлался доминиканцемъ; для продолженія своего образованія онъ былъ посланъ въ Козентинскую академию, гдѣ традиціи Телезіо поколебали уваженіе къ Аристотелю. Блестящій успѣхъ въ ученыхъ диспутахъ навлекъ на него обвиненіе въ колдовствѣ, „потому что онъ знаетъ богословіе, не имѣвъ возможности его изучить“. Вынужденный къ бѣгству, онъ отиралился въ Римъ, отсюда въ Флоренцію и поздиѣ въ Падую, пока въ 1599 г. не былъ

схваченъ подъ предлогомъ политическаго подозрѣнія и послѣ многократнаго истязанія приговоренъ къ пожизненному заключенію. Въ темницѣ, гдѣ съ нимъ обращались кротко, онъ сочинялъ канцолы и сонеты, изданныя однимъ изъ его друзей подъ заглавіемъ „Scelta d'alcune poesie filosofiche di Septimontano Squilla“. Нѣкоторыя изъ нихъ переведены на нѣмецкій языкъ Гердеромъ. Послѣ многихъ лѣтъ заключенія, Кампанелла былъ освобожденъ въ 1626 году папою Урбаномъ VIII; но уже вскорѣ послѣ этого онъ былъ заподозрѣнъ испанскимъ правительствомъ и долженъ былъ бѣжать въ Марсель подъ покровительствомъ французскаго посольства. Здѣсь онъ вступилъ въ близкія сношенія съ Гассенди, который представилъ его ко двору и ввелъ въ ученое общество въ Парижѣ. Пользуясь поддержкой Ришелье, Кампанелла приступилъ къ изданію полнаго собранія своихъ сочиненій: смерть помѣшала ему закончить это дѣло; онъ умеръ въ Парижѣ въ 1639 г. Его личность представляетъ самое странное смѣшеніе противорѣчащихъ другъ другу свойствъ: высокій полетъ мысли и узкое суетвѣріе, смѣлость воображенія и сухая педантичность, страстная жажда дѣятельности и холодное размышленіе, фантастическая страсть къ повизнѣ и рабская приверженность къ старинѣ—все это совмѣщается въ немъ бокъ-о-бокъ другъ съ другомъ. При этомъ онъ—человѣкъ обширнаго ума, охватывавшаго проблемы общества, также какъ и природы, и во многихъ направленіяхъ пролагавшаго новые пути, какъ бы предугадывая будущее. Подобно тому, какъ у Бруно мы находимъ зачатки ученія Спинозы и Лейбница, такъ у Кампанеллы начинаютъ обрисовываться, правда еще очень туманно, зачатки ученія Декарта и отчасти Канта. И если въ области натурфилософій не было сдѣлано имъ замѣтнаго шага впередъ, то, съ другой стороны, его гносеологическія и этико-политическія воззрѣнія заслуживаютъ полнаго вниманія.

И Кампанелла также выводилъ задачу философій изъ того ученія, что Богъ открылся вдвойнѣ: въ образѣ вѣчнаго и въ образѣ единичнаго; въ первомъ случаѣ въ *codex vivus* природы, а во второмъ— въ *codex scriptus* священныя книгъ. Философія имѣетъ дѣло только съ толкованіемъ *codex vivus*; она—знаніе о томъ, что можетъ быть воспринято, и въ этомъ смыслѣ онъ называетъ ее микрологіей. Замѣчательно при этомъ тщательное подраздѣленіе, которое Кампанелла старается ввести въ изложеніе философскихъ проблемъ. Въ то время, какъ остальные натурфилософы большею частью разрабатывали свои мысли съ вольностью расходясь или, самое большее, держались античнаго подраздѣленія философій на логику, физику и этику, у Кампанеллы мы впервые встречаемся съ попыткой новаго систематическаго подраздѣленія философій, которое затѣмъ сдѣлалось излюбленнымъ объектомъ философскихъ стремленій. У Кампанеллы логика и математика выставляются въ высшей степени характерно, какъ подготовительныя, вспомоgetельныя науки и предпосылаются собственно философій, которая затѣмъ разсматривается, какъ состоящая изъ трехъ частей—метафизики, физики и этики. Теорія познанія имѣетъ

своимъ исходнымъ пунктомъ опроверженіе скептицизма; но оно, конечно, не такъ полно проведено, чтобы совершенно отвергнуть мысли Пиррона, которыя онъ главнымъ образомъ имѣетъ въ виду. Кампанелла признаетъ скорѣе, что человѣкъ въ состояніи познать лишь малую часть вещей, а также и въ этой малой части можетъ дойти до нашего сознанія не ея подлинная сущность, а только способъ, какимъ она на насъ дѣйствуетъ. Однако, этого достаточно для понятія философіи, какъ онъ ее опредѣляетъ. Какъ знаніе о томъ, что мы можемъ воспринимать, она вѣдь уже сама собой ограничена областью нашего опыта, какой бы эта область ни была, широкой или узкой; а что мы можемъ познавать не сущность вещей, а только тотъ способъ, какимъ онѣ на насъ воздѣйствуютъ, это для Кампанеллы весьма естественно, такъ какъ кажется ему вытекающимъ непосредственно изъ самой сущности ощущенія; ощущеніе же онъ считаетъ наиважнѣйшею частью всякаго познанія. „Sentire est scire“, этотъ боевой кличъ знаменуетъ принятіе Кампанеллой сенсуализма телезіанской школы; познаніе является дѣломъ способности къ ощущеніямъ; чувство и ощущеніе—начало всякаго знанія. Кампанелла настолько послѣдовательно держится этой сенсуалистической теоріи, что опредѣляетъ воспоминаніе, какъ лишь воспріятіе возобновленнаго полученія впечатлѣнія, а умозаключеніе, какъ „ощущеніе чего то въ чемъ-то другомъ“; и во всякой научной работѣ видитъ онъ лишь комбинацію воспріятій. Если человѣкъ не можетъ самъ чего-нибудь видѣть, чувствовать и слышать, то онъ долженъ этому вѣрить на основаніи сообщенія другихъ людей, т. е. какъ выражается Кампанелла, долженъ „ощущать чрезъ посредство чужихъ чувствъ“; а гдѣ воспріятія противорѣчатъ другъ другу, тамъ одно или нѣкоторые изъ нихъ подвергаются критикѣ другихъ. Въ противоположность Бруно, который, имѣя въ виду изслѣдованія Коперника, требовалъ критики воспріятій посредствомъ понятій, Кампанелла утверждаетъ, что воспріятія сами по себѣ достаточны для такой критики, а понятія не нужны. Сама собой очевидная ошибочность этого утвержденія смягчается, если принять во вниманіе, что и всѣ умственные процессы, называемые иначе понятіями, сужденіями и умозаключеніями, прямо считаются Кампанеллой видами ощущенія. Онъ особенно обращаетъ вниманіе на то, что эти сложныя формы ощущеній повсюду примѣшиваются къ простымъ, такъ что дѣятельность ощущенія оказывается постоянно связанной съ той дѣятельностью, которую иначе называютъ мышленіемъ.

Къ этому присоединяется еще одна черта, дающая этому сенсуализму такой отпечатокъ, въ силу котораго онъ является какъ бы теченомъ идеалистической системы. Именно, если изслѣдовать ближе сущность ощущенія, то окажется, что оно содержитъ, какъ говоритъ Кампанелла, активный и пассивный элементы. Простое полученіе впечатлѣнія не есть еще ощущеніе; для этого послѣдняго скорѣе необходимо, чтобы мы замѣтили и восприняли, что получено впечатлѣніе, и какъ оно получено. Слѣдовательно, ощущеніе — это воспріятіе состоянія, въ которое приве-

элейской метафизики посредством натурфилософского противоположения свѣта и тьмы. Напротивъ того, образованіе міра Кампанелла набрасываетъ съ точки зрѣнія новоплатоновской эманациі, въ силу которой міровыя системы развиваются изъ Божества по пяти ступенямъ и содержатъ все менѣе мощи, знанія и благодати, а все болѣе безсилія, невѣдѣнія и злобы. Прежде всего исходитъ изъ Божества *mundus archetypus*, міръ первообразовъ, міръ божественной мудрости, затѣмъ *mundus metaphysicus*, міръ духовъ, которыхъ Кампанелла представляетъ, какъ іерархію ангельскихъ чиновъ—обычное представленіе въ схоластикѣ со времени Діонисія Ареопагита; далѣе—*mundus mathematicus*, абсолютное безконечное пространство съ его законосообразными опредѣленіями; затѣмъ *mundus temporalis et corporalis*, находящееся въ этомъ пространствѣ безконечное множество солнечныхъ системъ (воззрѣніе, довольно близко примыкающее къ ученію Бруно), и наконецъ, какъ важнѣйшая ступень, міръ, который мы познаемъ, *mundus sensibilis*. Очевидно, что это новоплатонизирующее ученіе объ эманациі представляетъ шагъ назадъ по отношенію къ мыслямъ Бруно, по ученію котораго божественное дыханіе жизни проникало неослабленнымъ въ самые отдаленнѣйшіе уголки вселенной. Наконецъ, также въ новоплатоновскомъ духѣ, изображается Кампанеллой и тотъ процессъ познанія, посредствомъ котораго человѣкъ черезъ четыре соотвѣтственные ступени долженъ подняться изъ низменности своего *mundus sensibilis* опять до Божества. Посредствомъ дѣятельности чувствъ достигаетъ онъ познанія матеріальнаго міра, посредствомъ воображенія поднимается онъ надъ нимъ для созерцанія міра математическаго; мысли и понятія возносятъ его въ метафизическій міръ духовъ, а философія научаетъ его понимать міръ первообразовъ въ Богѣ и затѣмъ передаетъ его для послѣдняго шага, совершеннаго соединенія съ Богомъ, религіозной вѣрѣ.

Обеужденіе физическихъ вопросовъ состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что Кампанелла выводитъ качественное различіе вещей изъ смѣшенія въ различныхъ степеняхъ обоихъ принциповъ, теплаго и сухого, съ одной стороны, холоднаго и влажнаго—съ другой. Смѣшеніемъ крайнихъ противоположностей любитъ онъ объяснять переходы между ними, и исходя изъ этой мысли дѣлаетъ, напримѣръ, попытку объяснить развитіе цвѣтовъ изъ чернаго и бѣлаго, чѣмъ опять предваряетъ нѣкоторыя позднѣйшія теоріи. Въ области астрономіи онъ выражаетъ желаніе установить, посредствомъ признанія системы Тихо-де-Браге, компромиссъ между новой наукой и ученіемъ церкви. Представляя такимъ образомъ землю неподвижной, а солнце съ окружающими его планетами обращающимися вокругъ нея, онъ приписываетъ солнцу, кромѣ этого движенія съ востока на западъ, еще и другое, съ сѣвера на югъ и обратно, желая такимъ путемъ объяснить его измѣняющееся положеніе внутри тропиковъ. Выше съ тѣмъ онъ вѣритъ въ постепенное приближеніе солнца къ землѣ, что приведетъ, въ концѣ-концовъ, къ міровому пожару, къ страшному суду, при которомъ все превратится во все, а природа будетъ

принята обратно въ Божество. Это всеобщее превращеніе всѣхъ вещей является лишь послѣднимъ изліяніемъ ихъ тождества и того единства жизни, замѣчаемаго уже и теперь, которое можетъ имѣть свое основаніе лишь въ общей міровой душѣ. И Кампанелла также держится мысли объ одушевленности всѣхъ вещей черезъ всю природу. Растенія и камни въ его глазахъ не менѣе одушевлены, нежели животныя; и даже большія міровыя тѣла разсматриваются имъ, какъ высшіе демоны. Но при этомъ, согласно новоплатоновскому примѣру, онъ видитъ въ этой всепроникающей, обуславливающей собою связь вселенной міровой душѣ мѣстопробываніе истиниковъ, предчувствій, сновъ и предсказаній, для которыхъ принимаетъ въ человѣческой душѣ особый органъ, нѣчто въ родѣ мистическаго сенсоріума. Вообще Кампанелла отличался замѣчательнымъ даже для того времени суевѣріемъ, и его главное произведение „*De sensu rerum et magia*“ (1620) представляетъ въ этомъ отношеніи въ высшей степени интересный памятникъ того времени. Изъ міровой души вытекаетъ, по его мнѣнію, и магическая сила, а подробное изслѣдованіе сообщаетъ намъ, что есть магія божественная, естественная и дьявольская, три вида, которые по своимъ вѣншимъ признакамъ часто бываютъ очень схожими, но по своему внутреннему существу сильно отличаются другъ отъ друга.

У Кампанеллы мы видимъ совершенно такое же двойное отношеніе міровой души къ единичной силѣ и индивидууму, какъ двойное движеніе у Бруно, въ силу чего каждая вещь стремится, съ одной стороны, къ самой себѣ, а съ другой—къ цѣлому. Это примѣняетъ онъ также и къ физическимъ явленіямъ и пытается посредствомъ гипотезы различія между абсолютной и относительной тяжестью понять отсюда открытый Галилеемъ законъ свободнаго паденія. Вообще онъ выступилъ въ литературѣ въ защиту этого, подобно ему преслѣдуемаго, великаго изслѣдователя, по вопросу о согласіи его съ ученіемъ Коперника. Но болѣе значительнымъ является примѣненіе этого ученія о двойномъ движеніи въ его этикѣ. Именно, и въ нравственномъ смыслѣ индивидуумъ имѣетъ свое собственное движеніе, въ силу котораго онъ обращается вокругъ своей оси,—это эгоизмъ самосохраненія; а съ другой стороны, имѣетъ онъ центростремительное движеніе, потребность въ общечеловѣчности и въ помѣщеніи себя въ законосообразномъ связномъ цѣломъ; эту послѣднюю черту Кампанелла называетъ религіей, и поэтому въ извѣстномъ смыслѣ приписываетъ ее всѣмъ существамъ.

Если все это скорѣе діалектическія тонкости, то напротивъ того, выдающийся положительный интересъ представляетъ его ученіе о государствѣ и воспитаніи, изложенное въ утопіи „*Civitas solis*“ (въ качествѣ прибавленія къ „*Philosophia realis epilogistica*“ впервые напечатано во Франкфуртѣ въ 1623 г.). И здѣсь, какъ и у Мора, находимъ мы картину такого устройства общества, которое независимо отъ положительной религіи; и здѣсь видимъ мы воздѣйствіе античнаго приобраза, но, пожалуй, больше платоновскихъ „Законовъ“, чѣмъ „Государ-

ства": и адѣсь социальное полновластіе государства, упраздненіе семьи и частной собственности. „Государство Солнца“ — это социалистическая организация, регламентирующая и частную жизнь вплоть до мельчайшихъ подробностей въ работѣ и отдыхѣ. Во главѣ его стоятъ священники науки, іерархія которыхъ установлена на основаніи метафизическихъ понятій Кампанеллы. Но цѣль этого государства — земное благополучіе и свѣтское образованіе всѣхъ его гражданъ. Для перваго должны быть использованы все средства новаго оствознанія съ его открытіями и изобрѣтеніями, но не меньше и искусства астрологіи и магіи, чтобы такимъ путемъ обезпечить каждому посредствомъ четырех-часоваго нормальнаго рабочаго дня достойное челоуѣка существованіе. Но воспитаніе, руководство которымъ принадлежитъ государству, не должно быть для этого гуманистическимъ, а напротивъ того, реалистическимъ: при этомъ дается фантастическій очеркъ нагляднаго обученія, посредствомъ котораго люди съ дѣтства должны осваиваться съ вещами.

Въ странномъ противорѣчій къ этимъ смѣлымъ новшествамъ стоятъ политическія соображенія въ его „*Monarchia hispanica*“. И единичное государство обладаетъ самостоятельностью въ своемъ самосохраненіи по отношенію къ другимъ и въ свободѣ своего внутренняго законодательства; но вся система государствъ можетъ существовать только въ томъ случаѣ, если они все вмѣстѣ имѣютъ общее отношеніе къ одному средоточію и одинаково подчиняются одному общему закону. Съ этой точки зрѣнія Кампанелла, въ ожесточенной полемикѣ противъ Маккиавелли, выступаетъ въ защиту притязаній папской всемірной монархіи и требуетъ, чтобы государство подчинялось церкви, и чтобы его законы зависѣли отъ церковныхъ догматовъ. Въ практической политикѣ онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія современныхъ ему іезуитскихъ философовъ права Марріапы и Беллярмина, которые раскрыли обоюдоострую опасность теоріи государственнаго договора, доказавъ, что онъ по своему понятію долженъ разсматриваться, какъ могущій быть уничтоженнымъ и взятымъ обратно.

§ 14. Галилео Галилей.

Несмотря на всю умственную энергію, которая присуща полнымъ фантазія системамъ натурфилософіи у такихъ людей, какъ Бруно и Кампанелла, онъ все же не были въ состояніи дать міру такіа пріобрѣтенія, которыя имѣли бы непреходящее значеніе и отличались бы научною достовѣрностью; это выпало на долю гораздо болѣе скромному изслѣдованію, которое дополнило смыслъ опыта, проповѣдуемаго Телезіо, не логическими вымыслами и удачными выдумками, но посредствомъ *математической теоріи*. Въ различныхъ формахъ и попыткахъ подготавливалось въ этомъ направленіи *методическое обоснованіе новаго естествознанія*, пока оно не нашло своего яснаго и сознательнаго выраженія въ великомъ изслѣдователѣ, который въ научномъ от-

И Галилей также считаетъ философію чисто свѣтской наукой, имѣющей цѣлью познаніе природы, и онъ охраняетъ право свободнаго изслѣдованія отъ притязаній ортодоксін. Въ своемъ въ высшей степени интересномъ письмѣ къ великой герцогинѣ-матери Христинѣ Лотарингской (1615) онъ объясняетъ, что Богъ далъ человѣку чувство и разумъ для пониманія природы: поэтому нельзя запрещать учить тому, что этимъ путемъ познано, только потому, что оно противорѣчитъ встрѣчаемымъ въ Библии воззрѣніямъ. Вѣдь Богъ далъ свое откровеніе народу въ древнія времена въ такомъ видѣ, чтобы оно соответствовало его пониманію; и это откровеніе имѣетъ цѣлью вовсе не теоретическое знаніе, но вѣру и благочестивое поведеніе. Напротивъ того, наука имѣетъ дѣло съ откровеніемъ Бога, представленномъ въ книгѣ природы. Однако эта книга, говоритъ Галилей, написана математическими знаками, и поэтому необходимо умѣть ихъ понимать.

Математическій порядокъ вселенной, который предчувствовали уже пифагорейцы, является такимъ образомъ для Галилея цѣлью познанія природы. Но эта цѣль можетъ быть достигнута не съ помощью символическихъ толкованій, произвольныхъ комбинацій и мистической игры мыслей, а только посредствомъ *опыта*. Въ этомъ отношеніи и Галилей является ученикомъ Телезіо; но въ то время, какъ этотъ и его другіе приверженцы, принимая чувственное воспріятіе за единственное основаніе всякаго знанія, все же постоянно снова приходили къ построеніямъ изъ понятій и умозрѣніямъ, Галилей видѣлъ задачу въ томъ, чтобы посредствомъ самого воспріятія познать математическій порядокъ вещей. Такимъ образомъ, въ немъ совершается проникновеніе другъ въ друга обѣихъ методологическихъ моментовъ современнаго естествознанія: его задача усмотрѣніе математической законосообразности природы, но эта задача можетъ быть рѣшена лишь посредствомъ опыта.

Въ этомъ отношеніи предшественникомъ Галилея является высоко чтимый имъ крупный изслѣдователь Іога^ннъ Кеп^леръ, который столь же одинокій, какъ и Коперникъ, вѣдъ въ Германіи жизнь, полную борьбой съ нищетой и бѣдствіями (1571 - 1630), дошелъ тѣмъ не менѣе до весьма значительныхъ астрономическихъ воззрѣній. Восторженное основное убѣжденіе въ красотѣ и гармоніи вселенной, высказанное имъ въ его „*Harmonice mundi*“ (1619), побудило этого человѣка къ попыткамъ подтвердить съ помощью опыта это пифагорейское міросозерцаніе. Посредствомъ самыхъ кропотливыхъ наведеній, при помощи математическихъ вычисленій удалось ему, въ его изслѣдованіяхъ о движеніи Марса (1604), установить законы, которые еще и теперь носятъ его имя. Уже онъ ясно сознавалъ принципы, ведущіе къ такому результату: всякое естественно-научное познаніе направляется на опредѣленныя числовыя величины и ихъ математическія функціи; но воззрѣнія, которыя могутъ быть пріобрѣтены такимъ путемъ, относятся главнымъ образомъ къ *законамъ движенія*.

Эти мысли были восприняты, углублены и обобщены Галилеемъ. Онъ

преодолялъ посредствомъ математики аристотелевскую натурфилософію, противъ значенія которой, какъ авторитета, также велъ самую ожесточенную борьбу; этимъ онъ освободилъ путь для демокритовскаго міропониманія, которое безъ помощи математики не могло противостоять ученію объ энтелехія; и теоретическое естествознаніе могло начать свое быстрое побѣдное шествіе впередъ по этому пути.

Эмпирическое основаніе естествознанія не можетъ быть, по мнѣнію Галилея, найдено въ обычномъ воспріятіи, потому что это послѣднее не дастъ никакихъ данныхъ для математической обработки; подобная обработка возможна лишь въ томъ случаѣ, когда воспріятіе представляетъ *измѣримый* и потому доступный числовому сравненію фактъ. Въ этомъ отношеніи наблюденіе должно пользоваться услугами *эксперимента*, главная задача котораго въ томъ, чтобы изъ массы того, что представляется воспріятію, выдѣлить простыя составныя части и опредѣлить ихъ посредствомъ измѣренія, какъ числовыя величины. Эта часть изслѣдованія обозначается имъ какъ *методъ аналитическій* (*resolutive*): когда посредствомъ него познаны простыя составныя части вещественной дѣйствительности, тогда математическое вычисленіе переходитъ, въ видѣ пробы, посредствомъ *синтетическаго метода* (*compositive*) къ соединенію этихъ элементовъ, чтобы удостовѣриться, подтверждаетъ ли экспериментъ данныя вычисленія. Такимъ образомъ, посредствомъ математической законосообразности, которая присуща человѣческому уму раньше всякаго опыта (Галилей понимаетъ это отношеніе совѣмъ въ духѣ платоновскаго ученія о воспоминаніи), несправляется обманъ чувствъ и познается истинное содержаніе вещественнаго міра.

Функции измѣримыхъ величинъ—единственный объектъ такъ методически обоснованнаго Галилеемъ естествознанія; именно поэтому являются онѣ для зависящаго отъ послѣдняго міровоззрѣнія единственно истинной дѣйствительностью въ вещественномъ мірѣ. Естествознаніе не ищетъ больше „скрытыхъ силъ“, оно опредѣляетъ лишь количественныя отношенія; но именно поэтому оно и мыслить собственно дѣйствительное лишь въ количественныхъ отношеніяхъ. Такимъ образомъ, Галилей возвращается къ *демокритовскому* міросозерцанію: дѣйствительностью въ вещественномъ мірѣ являются атомы и ихъ движенія въ безконечномъ пространствѣ; они образуютъ тѣ постоянныя, измѣримыя элементы, которые суть истинныя факторы вселенной. Этимъ возобновляется введенное Протагоромъ въ греческую философію ученіе о *субъективности чувственныхъ качествъ*. Что отдѣльныя чувства выдають намъ за качества вещей, это лишь состоянія воспринимающаго сознанія: на самомъ дѣлѣ въ основаніи ихъ лежатъ лишь количественно различныя опредѣленія величины и движенія.

Впрочемъ, атомистическая теорія является у Галилея лишь какъ гипотетическій задній планъ его изысканій: ближайшимъ и настоящимъ объектомъ его изслѣдованій служить *установленіе мѣры движеній*. Количественное опредѣленіе вещественной вселенной относится при своемъ

возобновленіи на этотъ разъ не столько къ бытію, сколько къ быванію. Математическія функціи, въ которыхъ должны быть познаны порядокъ и законосообразность міра, представляютъ главнымъ образомъ отношенія движеній другъ къ другу.

Этимъ былъ проложенъ путь къ точному и плодотворному опредѣленію понятія *причинности*. Движеніе уже не разсматривалось болѣе, какъ временное чередованіе состояній, но какъ само состояніе тѣла, измѣненіе котораго предполагаетъ причину и можетъ имѣть ее только въ другомъ движеніи. Такимъ образомъ, для естественно-научнаго разсмотрѣнія причинность является *математическимъ отношеніемъ движеній*, а для ея установленія высшей предпосылкой служить допущеніе неизмѣнимости и тождества величины движенія. Въ связи съ этимъ Галилей намѣтилъ основныя понятія механики: законъ инерціи, параллелограммъ силъ, принципъ виртуальныхъ скоростей, принципъ безконечно-малыхъ величинъ и т. д.

Въ принципѣ этимъ была обоснована *механика*, какъ математическая теорія, и одновременно дана была программа для развитія новѣйшаго естествознанія. Всѣ его отдѣльныя науки должны со времени Галилея стремиться къ тому, чтобы, по аналогіи съ механикой, пахотить для своихъ теорій, насколько это позволяютъ ихъ объекты, математическую форму. Какъ Галилей уже самъ ясно понималъ и высказалъ, механическій принципъ прежде всего могъ быть плодотворно примѣненъ къ *астрофизикѣ*. Но въ силу этого онъ легъ въ основаніе всего представленія вселенной вообще, являясь такимъ посредствующимъ звеномъ, ученіе Галилея, ограниченное по существу физическими изслѣдованіями, сдѣлалось однимъ изъ самыхъ важныхъ моментовъ въ развитіи новѣйшаго міросозерцанія.

Этими ученіями и исчерпывается въ главномъ участіе итальянцевъ въ обоснованіи новой философіи. То безотрадное состояніе, въ которомъ находилась Италія въ XVI и XVII в.в., не могло быть плодотворной почвой для развитія философіи. Правда, изслѣдованія, основанныя на наблюденіи и экспериментѣ, спокойно продолжаютъ идти своимъ тихимъ путемъ, и Италія можетъ называть въ этихъ областяхъ много блестящихъ именъ; но философія безмолвствуетъ. Крылья фантазій, на которыхъ она унеслась въ безконечное міровое пространство, оказались такими же, какъ и крылья Икара, и воскъ на нихъ быстро растаялъ. Не фантастическимъ порывамъ къ небу, а серьезному самоуглубленію сѣвера было назначено укрыть въ безопасной почвѣ корни новаго мышленія и дать ему медленно созрѣть и привести плоды. Что же касается Италіи, то она въ началѣ XVII столѣтія, подавленная *контръ-реформациею*, раздражаемая постоянной борьбой, являющаяся игралищемъ внутренняго соперничества и вѣнскихъ интригъ, выходитъ изъ исторіи философіи, и если не считать совершенно единичнаго явленія Вико, то только въ XIX столѣтіи начала она снова, бодро принявшись за работу, завоевывать себѣ мѣсто въ ней.

Г Л А В А П.

Нѣмецкая философія въ вѣкъ реформаціи.

Въ это начальное время повѣйнаго мышленія нѣмцы наравнѣ съ итальянцами охвачены живой *метафизической потребностью*. Они также стремятся къ новому живительному познанію вселенной. Захваченные со стороны чувства и воодушевленные самимъ содержаніемъ, отдаютъ они себя, и тѣ и другіе, на произволъ неясныхъ стремленій юношеской опрометчивости и вмѣсто серьезнаго изслѣдованія погружаются въ мистическія умозрѣнія.

Однако, несмотря на эту общность, замѣчается и большое различіе между тѣми направленіями, какія приняла философія въ той и другой странѣ. Для итальянскаго Возрожденія рѣшающимъ и центральнымъ моментомъ явилось *искусство*, а для нѣмецкаго — *религія*; совершенно также различаются и системы философій, которыми въ обѣихъ странахъ начинается новое время. Подобно тому, какъ сущность искусства итальянскаго Возрожденія заключается въ возвращеніи къ неподдѣльной природѣ, такъ и итальянская философія является почти исключительно натурфилософіей. Во всякомъ случаѣ натурфилософская точка зрѣнія самая важная во всѣхъ ея стремленіяхъ, и способъ, какимъ она философски постигаетъ природу, что всего замѣтнѣе выступаетъ у Бруно, — представляетъ аналогію съ художественнымъ организмомъ. Всего охотнѣе понимаетъ она Божество, какъ душу, которая такъ же оживляетъ и проникаетъ собою всю вселенную, какъ духъ художника его произведеніе. Увлеченный и опьяненный восхищеніемъ передъ красотой вселенной, слагаетъ Бруно изъ ритма солнечной системы гимны пантеистическаго упоенія Божествомъ. Соперникъ иначе нѣмцы. Ихъ метафизическая потребность еролась не съ *художественной фантазіей*, а скорѣе съ *состезаніемъ*. Рѣшенію проблемъ нравственной и религіозной жизни — вотъ надъ чѣмъ они неустанно размышляютъ и чего домогаются. И если для итальянскаго натурфилософа міръ сіялъ въ преображенномъ свѣтѣ красоты, то для нѣмецкой философій религіи ея потребность въ искупленіи риговала дѣйствительность въ сѣрыхъ и мрачныхъ краскахъ.

§ 15. Реформація и философія.

Уже въ переходное время оппозиція противъ схоластики, поскольку она выступала самобытно въ Германіи, вызывалась и опредѣлялась главнымъ образомъ религіозной потребностью, и это основное религіозное направленіе нѣмецкаго Возрожденія выразилось всего ярче въ *мистикѣ*. Но мистика, принявъ практическое направленіе, все болѣе и болѣе отклоняла отъ себя теоретическій интересъ и ставила себѣ главной задачей непосредственное осуществленіе религіозной и нравственной жизни. И въ этомъ также нѣмецкая реформація была съ самаго начала вполнѣ дочерью мистики; и именно въ первоначальномъ выступленіи Лютера видимъ мы отчасти страстный протестъ противъ всякаго научнаго устройства и философскаго обоснованія религіозной жизни. Внутреннее значеніе вѣры какъ разъ и дѣлало ее сперва врагомъ знанія. И вотъ, когда мистическая вѣра, выростая въ типъ монастырей, ворвалась, подобно все уносящему урагану, въ общественную жизнь, то казалось сначала, что она смететъ и всю научную традицію схоластики. Реформація поступала такъ же, какъ и первое христіанство; она отклоняла всякое отношеніе къ человѣческой наукѣ и хотѣла быть простой религіей благочестивой вѣры въ откровеніе. Чѣмъ рѣшительнѣе самъ Лютеръ защищалъ эту вѣру, тѣмъ ожесточеннѣе возставалъ онъ противъ всякихъ попытокъ разсматривать содержаніе ея, какъ предметъ философской науки; извѣстно, какъ онъ указалъ „дикому звѣрю, разуму, мѣсто подъ скамьей“.

Однако вскорѣ оказалось, что этотъ дикій звѣрь необходимо домашнее животное, правда не для религіи, но для образованія новой церкви. При этомъ опять повторилось явленіе, имѣвшее мѣсто и во время развитія христіанства въ первые столѣтія. Всѣмъ религіознымъ направленіямъ, которыя возникаютъ въ научно развитомъ культурномъ состояніи и стремятся къ распространенію и церковной организаціи, необходимы философское изложеніе и обоснованіе ихъ ученій, въ чемъ въ меньшей степени нуждались туземныя религіи, выросшіе вмѣстѣ съ самимъ народомъ. Если религіозное воззрѣніе желаетъ получить распространеніе въ обществѣ, члены котораго стоятъ на извѣстной высотѣ научнаго образованія, то оно должно постепенно выработать себѣ свою собственную философію; въ противномъ случаѣ оно завоеуетъ лишь сердца, но не умы. Поэтому нѣмецкая реформація, также мало, какъ и первобытное христіанство, могла держаться своего первоначальнаго отрицанія науки; и ея поворотъ къ философіи пачинается съ того момента, когда внутренняя побудительная сила и противоцерковное направленіе мистики были парализованы потребностью въ новой *отроистоянційной организаціи*.

Здѣсь не мѣсто входить въ болѣе подробное обсужденіе причинъ, въ силу которыхъ мистическое движеніе было подвинуто на организацію новой церкви. Онѣ лежали частью въ томъ естественномъ обстоятель-

ствѣ, что всякая религіозная жизнь необходимо стремится найти себѣ прочныя формы и во внѣшней жизни, частью въ томъ союзѣ съ политическими властями, въ которомъ реформація нашла существенную поддержку для своего реального успѣха. Итакъ, стремленіе къ научному установленію новой системы догматовъ коренилось главнымъ образомъ въ потребности въ *протестантской государственной церкви*.

Но это стремленіе могло осуществиться только при томъ условіи, чтобы, слѣдуя великому примѣру, стали выше именно той церкви, противъ которой боролись. Ближайшимъ же образомъ отсюда послѣдовало, что намѣреніе реформаціи порвать съ церковной *традиціей* было задержано на полпути. Въмѣсто того, чтобы возвращаться къ первоначальному христіанству, удовольствовались тѣмъ, что приняли христіанство Никейскаго собора. Приняли не только установленный на немъ Символъ вѣры, но даже признали, наприкосновеннымъ основаніемъ новаго исповѣданія установившійся къ тому времени новозавѣтный канонъ. Если такимъ образомъ была поставлена историческая граница, за предѣлы которой критика преданія не должна была простираться, то въ такомъ дѣйствіи реформаторовъ нельзя усмотрѣть никакого логическаго основанія, а только психологическій поводъ, состоящій въ томъ, что именно для обоснованія вѣроисповѣдной организаціи необходимо было имѣть надежную историческую почву. Вѣдь это старая истина, что всѣ религіи основываются на исторіи, и никогда ни одна еще не вышла только изъ философіи. На этой вновь отмѣченной исторической почвѣ св. Писанія съ крайнимъ упорствомъ настаивалъ, какъ извѣстно, Лютеръ, въ противоположность швейцарскимъ реформаторамъ. И съ теченіемъ времени онъ цѣплялся за нее тѣмъ крѣпче, чѣмъ шире развѣртывалась въ лицѣ иконоборцевъ, анабаптистовъ и другихъ „еретиковъ и мечтателей“, особенно же въ крестьянскихъ войнахъ, та неповрежденная революціонная власть мысли, которую онъ освободилъ отъ оковъ своимъ словомъ.

Но католическая церковь кромѣ своего преданія имѣла и философію, гдѣ церковное ученіе было выработано въ систему научно развитыхъ мыслей. И въ борьбѣ съ ней, прежде всего въ диспутахъ, должна была все болѣе и болѣе ощущаться потребность противопоставить ей съ протестантской стороны другую систему. И вотъ Лютеръ, а прежде всего болѣе предусмотрительный Меланхтонъ скоро увидѣли, что безъ философіи дѣло не обойдется, и что нельзя преобразовать церковь сверху до низу безъ новой науки. Но эта философія, какъ именно требовалъ Лютеръ, должна быть дѣйствительно новой; схоластическій аристотелизмъ — „безбожное орудіе папистовъ“, а чистый аристотелизмъ, какимъ онъ выпелъ изъ рукъ филологовъ, является сущимъ натуралистическимъ язычествомъ: ни съ тѣмъ, ни съ другимъ нельзя ничего предпринять. Но откуда же въ концѣ-концовъ должно было взяться это новое ученіе? При всей своей гениальности, Лютеръ не обладалъ научнымъ, а Меланхтонъ — философскимъ умомъ. У другихъ ученыхъ, которые прикнули къ новому направленію, можно было встрѣтить, правда, много гуманистиче-

ской учености и много настоящей вѣры, но, къ сожалѣнію, никакой философской оригинальности. Кто можетъ сказать, какъ сложилась бы религиозная организація Германіи, если бы судьба въ то время дѣйствительно подарила ей философскаго гения? Но единственное, что выросло на этой почвѣ, Яковъ Беме, явился слишкомъ поздно и родился лишь тогда, когда новая церковь уже давно должна была помочь себѣ иначе.

Вѣдь время не терпѣло; и такъ какъ сами не могли создать ничего, то пришлось поискать опять между старыми системами. И вотъ еще разъ явился старый Аристотель тѣмъ философомъ, въ систематическія формы понятій котораго былъ влить духъ новаго ученія вѣры. Векоръ Меланхтонъ писалъ: „*Carere monumentis Aristotelis non possumus*“, и какъ ни возставалъ противъ этого Лютеръ, но въ концѣ-концовъ и онъ долженъ былъ признать, что нельзя было сдѣлать лучшаго выбора. Этимъ была рѣшена судьба философіи нѣмецкаго протестантизма; и Меланхтонъ принялся за переработку ученій Аристотеля, отчасти въ ихъ филологически очищенномъ видѣ, отчасти же и въ томъ формальномъ направленіи, какое они получили при своемъ примѣненіи въ средніе вѣка; цѣлью этой переработки была систематизація протестантскаго вѣроученія. Въ послѣдній разъ всепроникающимъ и всезахватывающимъ образомъ проявилась мощь духа стараго греческаго мыслителя, и еще разъ было возведено зданіе церковнаго ученія, опиравшееся на великія формы его научной архитектуры.

§ 16. Протестантская школьная философія и ея противники.

Какъ извѣстно, при выполненіи этого плана Меланхтонъ самъ намѣтилъ вездѣ основныя черты, въ предѣлахъ которыхъ было выработано ученіе новаго исповѣданія. Меланхтонъ былъ спокойнымъ, предусмотрительнымъ изслѣдователемъ, исполненнымъ безкорыстною преданностью къ новой вѣрѣ и отличавшійся строгой добросовѣстностью при разработкѣ отдѣльныхъ ученій. Его необычайный преподавательскій даръ, въ соединеніи съ діалектическимъ и риторическимъ искусствомъ, которыми онъ былъ обязанъ своимъ гуманистическимъ занятіямъ, нашелъ себѣ примѣненіе въ послѣдовательной обработкѣ всѣхъ частей философіи, предпринятой имъ съ того момента, какъ онъ, послѣ многихъ колебаній, рѣшился на развитіе аристотелевскаго ученія. Конечно, мы не видимъ въ его сочиненіяхъ какой либо величественной творческой силы, нигдѣ не смотритъ онъ на вещи пророческимъ взглядомъ истиннаго философа. Но за то въ его обработкѣ мы встрѣчаемъ строгій распорядокъ и остроумныя подраздѣленія, которые, какъ вышедшіе частью главнымъ образомъ изъ педагогическихъ соображеній, указываютъ на очень удачный педагогическій взглядъ. Логическія формы сплошь перипатетическаго характера; въ содержаніи же напротивъ во многихъ мѣстахъ замѣтно вліяніе гуманистическаго эклектизма, который охотно заимствуетъ у такихъ авторитетовъ, какъ Цицеронъ и Галенъ.

Его научные гносеологическіе принципы являются отчасти априорными основными положеніями разума, отчасти фактами общаго опыта. Но основныя положенія и опытъ недостаточны еще для настоящаго познания; скорѣе они должны быть дополнены, а отчасти и провѣрены откровеніемъ Св. Писанія. И вездѣ, гдѣ это откровеніе оказывается въ противорѣчій съ аристотелевской философій или другими самостоятельными научными изслѣдованіями, эти послѣднія, естественно, должны отступить, какъ неполюправныя. Въ ученіи о вѣчности міра, о свойствахъ Божіихъ и о Провидѣніи не слѣдуетъ слушаться Аристотеля; убѣжденіе въ безсмертіи человѣческой души основывается не на естественныхъ причинахъ, а только на откровеніи, и противъ ученія Коперника выдвигается авторитетъ псалмовъ. Исходнымъ пунктомъ всей этой философій является развитіе ученія о Божествѣ. Къ нему примыкаетъ, съ одной стороны, космологія, какъ изображеніе созданнаго Богомъ міра, въ которой Меланхтонъ отдаетъ дань астрологическому суевѣрію нѣка, вводя понятіе физической судьбы, съ другой—этика. Основныя положенія этой послѣдней, будучи безспорно законными предпочтительно передъ всякимъ опытомъ, имѣютъ еще большее значеніе, нежели положенія теоретической философій, такъ какъ, въ качествѣ заповѣдей Божіихъ, являются непосредственнымъ выраженіемъ Его святой воли. Вообще Меланхтонъ придаетъ, совершенно въ духѣ своего исповѣданія, особенно большое значеніе нравственнымъ аргументамъ; также и его доказательства бытія Божія по большей части опираются на голосъ совѣсти.

Подробное изложеніе этого ученія относится скорѣе къ исторіи богословія, нежели къ исторіи философій. Необходимо было только вкратцѣ остановиться на этихъ принципиальныхъ точкахъ зрѣнія, чтобы указать, въ какомъ духѣ пытался разрѣшить свою задачу *протестантскій аристотелизмъ*. Онъ, естественно, очень быстро получилъ право гражданства во всѣхъ протестантскихъ университетахъ Германіи, и такъ какъ ему не доставало дѣйствительно новыхъ точекъ зрѣнія, то онъ довольно скоро утратилъ свою свѣжесть и обратился во второе изданіе схоластики. Являясь не менѣе односторонней и прежде всего не менѣе нетерпимой ко всѣмъ противнымъ воззрѣніямъ и свободнымъ движеніямъ, какъ и вся средневѣковій оригиналъ, эта новая схоластика утвердилась на нѣмецкихъ протестантскихъ кафедрахъ въ XVI и XVII вв., пока, наконецъ, не повѣяло болѣе свѣжимъ духомъ изъ-за границы.

Изъ отдѣльныхъ развѣтвленій этого новаго перипатетизма слѣдуетъ кратко упомянуть только о *философій права*, такъ какъ въ ней главнымъ образомъ обсуждался вопросъ, поставленный на очередь церковно-политической проблемой того времени, именно вопросъ объ отношеніи государства къ церкви. Само собою разумѣется, что протестантскія теоріи признавали за государствомъ большую независимость, нежели это дѣлали іезуитскіе философы права. Уже Меланхтонъ въ своей этикѣ пытался вывести государство, какъ самостоятельное божественное установленіе, изъ принциповъ откровенія; въ этомъ сходилъ съ нимъ

между прочимъ Олдендорпъ (*Juris naturalis gentium et civilis isagoge*, Кельнъ 1539). Позднѣ выступило главнымъ образомъ стремленіе подтвердить на почвѣ философіи права мысль о тождествѣ откровенія и разума черезъ указаніе на то, что естественное право не что иное, какъ право, котораго хотѣлъ самъ Богъ, и которое Онъ установилъ вмѣстѣ съ созданіемъ чловѣка. Это развили въ болѣе точной въ научномъ отношеніи формѣ датчанинъ Николай Геммингъ (*De lege naturae apodictica methodus*, 1562) и позднѣ Бенедиктъ Винклеръ (*Principiorum iuris libri quinque*, Лейпцигъ 1615). Особенно важнымъ пунктомъ въ этихъ преніяхъ былъ вопросъ о носителѣ верховной власти. И онъ также былъ рѣшенъ съ точки зрѣнія церковно-политическаго интереса, когда представитель такъ называемыхъ *монархо-магическихъ* теорій Іоганнъ Алтузіи (*Althus*) въ своей *Politica* (Гренингенъ 1610) развилъ ту мысль, что подчинительный договоръ, посредствомъ котораго народъ уступаетъ свои первоначальныя верховныя права монарху, становится неэффективнымъ, какъ только монархъ покушается управлять противъ убѣжденія и истиннаго блага народа.

Но и попытки компромисса, посредствомъ которыхъ новое исповѣданіе стремилось овладѣть теоріей государственнаго права, представляють весьма мало оригинальнаго съ философской точки зрѣнія. На всѣхъ нихъ лежитъ печать извѣстной половинчатости, которая то колеблется туда и сюда между свободными движеніями новой науки и признаніемъ исторически данной системы, то довольствуется выѣшнимъ примиреніемъ этихъ противоположностей. И необходимо должно было случиться, что противъ этихъ ублаждовъ одинаково пылко возстали и эноргія старой церкви, и послѣдовательность новой науки. Къ этимъ же противникамъ присоединились еще и особынности и тѣ люди, которые съ безпощадной послѣдовательностью продолжали развивать дальше міръ идей, давшій начало реформациі, и въ силу этого болѣе радикальнаго направленія очень скоро увидѣли себя выѣсненными изъ тѣхъ узкихъ рамокъ, въ какія поставило себя новое исповѣданіе. Къ этому присоединилось еще и то, что тѣ споры, которые велись не только между старой церковью и новыми стремленіями, но продолжались и внутри этихъ послѣднихъ съ все возрастающей пылкостью, наполняя то время своимъ не представляющимъ ничего утѣшительнаго шумомъ, дѣлали для разумныхъ и дальновидныхъ людей заманчивой и мною эту сверхъ-исповѣдную или виѣ-исповѣдную точку зрѣнія, которая искони была заложена въ сущности мистики.

Къ такимъ людямъ принадлежалъ, хотя и стоящій далеко отъ настоящей мистики, Николай Гаурелла, который, если бы ему удалось совершить, что онъ хотѣлъ, долженъ былъ бы по праву считаться первымъ нѣмецкимъ философомъ. Въдъ задуманное имъ было по меньшей мѣрѣ такой философской системой, которая должна была вполне согласоваться съ сокровеннѣйшей сущностью христіанства, а въ то же время, въ силу своего научнаго обоснованія, покоиться исключительно на положеніяхъ чловѣческаго разума.

Онъ родился въ Мюмпельгардѣ въ 1547 г., изучалъ въ Тюбингенѣ сперва богословіе, потомъ медицину, получилъ профессуру въ Базелѣ и въ концѣ-концовъ умеръ въ 1601 г. въ Альтдорфѣ профессоромъ медицины и философіи. Во всемъ его существѣ, какъ и въ его сочиненіяхъ (особенно въ „*Philosophiae triumphus*“, 1573) ясно выступаетъ потребность въ самобытной философіи, въ научной дѣятельности, которая бы не вздыхала подъ гнетомъ авторитета, во свободна слѣдовала внутреннему побужденію мысли: въ этомъ смыслѣ онъ можетъ разсматриваться, какъ представитель лучшихъ силъ, дѣйствовавшихъ въ протестантизмѣ. Но само собою разумѣется, что эта потребность въ свободѣ всего страстиѣ возстаетъ противъ Аристотеля, который во времена Таурелла являлся отцомъ уже двухъ догматическихъ системъ, и на авторитетъ котораго опирались правовѣрные обонія вѣроисповѣданій. Отсюда становится понятной та яростная, доходившая до неистовости, полемика, съ которой онъ выступилъ въ рядѣ сочиненій (между ними одно подъ заглавіемъ *Alpes caesae*, 1597) не безъ помощи римизма противъ аристотелевца Цезальпина, получившаго нѣкоторое вліяніе во время своего путешествія по Германіи.

Однако бороться противъ схоластики перваго и втораго изданія было, повидимому, легче, чѣмъ создать что-либо дѣйствительно новое. Можетъ быть, та сверхъ-исповѣданная точка зрѣнія, которой держался Тауреллъ въ своей вѣрѣ, была слишкомъ неясной, неопредѣленной, чтобы вылиться въ форму послѣдовательно проведенной философской системы. Въ добромъ желаніи по крайней мѣрѣ у него не было недостатка. Ученіе о двойной истинѣ было для него востершимъ; онъ не понималъ, какъ можно вѣровать по христіански и при этомъ думать по язычески. Что вообще можетъ существовать противорѣчіе или хотя бы только различіе между естественнымъ познаніемъ и откровеніемъ, является уже въ его глазахъ печальнымъ и неправильнымъ положеніемъ, которое и могло только возникнуть въ силу грѣхопаденія. Тѣмъ безумнѣе и предосудительнѣе признавать это грѣховное положеніе и еще желать его укрѣпить. Напротивъ того, его слѣдуетъ преодолѣть, и потому необходимо найти такую систему, въ которой не было бы большаго различія между философскою и богословскою истинами.

Содержаніе этой системы ищетъ Тауреллъ, примыкая въ большинствѣ случаевъ къ ученію Августина, въ самыхъ всеобщихъ основаніяхъ положеніяхъ христіанства, которымъ общи всѣмъ вѣроисповѣданіямъ. Всякій шагъ за предѣлы ихъ кажется ему уже неоправданнымъ, и онъ не хочетъ быть ни лютераниномъ, ни кальвинистомъ, ни католикомъ. Въ концѣ-концовъ, онъ и не ищетъ религіознаго спасенія въ признаніи отдельныхъ опредѣленныхъ догматовъ. Суть для гораздо меньше въ знаніи, нежели въ хотѣніи, и та же самая свобода, которая когда то была причиною бѣдствія грѣховности, должна теперь быть каждаго употреблена на то, чтобы получить искупленіе посредствомъ внутреннего возрожденія и завоевать себѣ блаженство незапятнанной жизни.

Отсюда вытекает, что хотя Таурелль стоит и хочет стоять выше вѣроисповѣданій, однако не свободенъ отъ сильнаго вліянія реформаторскихъ ученій, и еще больше, что онъ все же внутренне стоялъ очень близко къ источнику этого ученія, къ мистическимъ теоріямъ, какъ бы мало не желалъ имѣть дѣла именно съ ними.

Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ родственное, а въ другихъ совершенно противоположное явленіе представляетъ *соцініанизмъ, рраціоналистическая* попытка стоящаго выше вѣроисповѣданій христіанскаго ученія, предпринятая Лаліемъ Соціномъ (1525—1562) и его племянникомъ, Фаустомъ Соціномъ (1539—1604). Оба они, хотя родомъ и были итальянцы, но по своему образованію принадлежать къ нѣмецкому умственному движенію; дѣйствовали же они главнымъ образомъ въ сѣверо-восточныхъ областяхъ. Ихъ ученіе, не оставшееся безъ вліянія на позднѣйшіе вѣроисповѣдныя споры, признавало въ откровеніи лишь то, что постижимо для человѣческаго разума; поэтому оно исключало изъ него всѣ метафизическія тайны, всѣ теоретическіе элементы супранатуралистическаго характера, и въ силу этого хотѣло свести *религію* къ *законности*. Богъ открылъ человѣку, сперва черезъ Моисея, затѣмъ черезъ Іисуса, свой законъ, соблюденіе котораго Онъ соединилъ съ порученіемъ въ вѣчномъ блаженствѣ: религія человѣка не что иное, какъ вѣрующее и довѣрчивое подчиненіе этому закону.

§ 17. МИСТИКИ.

Вообще болѣе свободныя движенія въ университетахъ очень скоро были подавлены и задержаны господствовавшими ученіями. Но за то тѣмъ безпрепятственнѣе распространялось въ народѣ само мистическое движеніе и приняло теперь такое враждебное направленіе по отношенію къ новой церкви, что навлекало на себя постоянныя преслѣдованія. Реформація, ставъ сама церковью, обратила пріобрѣтенную власть противъ своего собственнаго источника и почти фанатически боролась какъ разъ противъ тѣхъ идей, изъ которыхъ сама вышла, и которыя только не хотѣла въполнѣ послѣдовательно развить до конца.

Часто указывали на то, что тѣ ученія, за которыя Андрей Озіандръ былъ исключенъ и проклятъ лютеранской ортодоксіей, были болѣе родственны первоначальной и внутренней вѣрѣ самого Лютера, нежели лютеранская система догматовъ. Если этотъ еретическій мистикъ въ своемъ сочиненіи „*Bekenntniss von dem einigen Herrn Jesus Christus und Rechtfertigung des Glaubens*“ утверждалъ, что единственною правдой человѣка является живущій внутри его Богочеловѣкъ, то такое утвержденіе имѣло своимъ мистическимъ основаніемъ ученіе объ единосущности единичнаго человѣка съ идеальнымъ человѣкомъ, ученіе, бывшее сначала очень близкимъ самому Лютеру.

Но это своеобразное отклоненіе мысли, въ силу котораго церковный руководитель Лютеръ отрицалъ и проклиналъ Лютера-реформатора,

проявляется всего характернѣе въ его отношеніи къ Каспару Швенкфельду, котораго онъ оттолкнулъ отъ себя со всею свойственною ему страстностью. Этотъ человѣкъ, родившійся въ 1490 г. въ Оссингъ въ Шлезии, былъ однимъ изъ первыхъ и сначала однимъ изъ самыхъ восторженныхъ послѣдователей Лютера. Но послѣ того, какъ въ 1527 г. онъ обнаружилъ посланіе о причащеніи, въ которомъ пытался занять вполне самостоятельное положеніе относительно католиковъ, лютеранъ, реформатовъ и анабаптистовъ, слѣдовательно стать внѣ всякаго вѣроисповѣданія, онъ былъ изгнанъ изъ страны и во избѣжаніе еще худшихъ преслѣдованій долженъ былъ скрываться, ведя очень тревожную жизнь, пока ей въ 1561 г. не наступилъ конецъ, по всей вѣроятности, въ Ульмѣ. Его ученіе стоитъ уже на линіи развитія собственно мистики, а его борьба противъ закованнаго въ самомъ себѣ лютеранства возгорѣлась по поводу ученія, которое уже тогда становилось жгучимъ вопросомъ въ вѣроисповѣдныхъ спорахъ, именно по поводу ученія о причащеніи. По его воззрѣнію, истинное таинство поκειται на вкушеніи лишь преображеннаго, а не плотскаго тѣла Христа. Лютеранское пониманіе онъ считаетъ внѣшнимъ и стоящимъ во много больше, нежели католическое. Въ то же время, съ другой стороны, онъ того мнѣнія, что въ слишкомъ рационалистическомъ и только символическомъ толкованіи реформатовъ исчезаетъ всякое истинно религиозное значеніе священнодѣйствія. Но изъ этого частнаго ученія само собою вытекаетъ болѣе общее нападеніе на лютеранство. Самымъ неприятнымъ въ дѣятельности лютеранъ является для него ихъ упрямое придерживаніе буквы Писанія. Онъ видитъ въ этомъ внѣшнее дѣяніе, которое можетъ только заглушить истинное внутреннее откровеніе, даруемое Богомъ въ-рующему духу каждаго отдѣльнаго человѣка. Совершенно поглощенный мыслью о всеобщемъ священствѣ, котораго вѣдь окончательно не отвергала и реформація, онъ возстаетъ противъ того, что пастыри новой церкви присвоили себѣ исключительное право на сообщеніе слова Божія; а это, по его мнѣнію, можетъ только нанести ущербъ славы Господа. Въ концѣ-концовъ вся эта полемика сводится къ тому, что мѣсто внѣшней церкви должно занять мистическое понятіе церкви внутренней, а весь внѣшнимъ образомъ установленный строй религиозной жизни долженъ быть отищенъ.

Швенкфельдъ живой примѣръ тому, что съ того момента, какъ христіанство становится вѣроисповѣднымъ и церковнымъ, оно расходится съ мистикой, и мистика отходитъ отъ него. Идеализмъ и абсолютная сокровенность, являющіеся съ самаго начала сущностью этой мистики, находились въ первоначальномъ и, какъ показали послѣдствія, въ непримиримомъ противорѣчій съ реальною организаціей. Мысль чисто внутренней вѣры, непосредственнаго предаванія индивидуума Божеству была несовмѣстима съ основаніемъ церкви, которая по самому своему понятію должна была требовать и проводить опредѣленную формулировку своего вѣроисповѣданія и внѣшнее установленіе культа. По самому су-

щество дѣла выходило, что все рѣзче и рѣзче обозначалась противоположность между матерью-мистикой и протестантской церковью. Съ одной стороны, эта церковь видѣла себя вынужденной отбросить кое-какія юношески незрѣлыя бредни и, подражая болѣе чѣмъ тысячелѣтнему образцу, крѣпче и тѣснѣе замкнуться въ самое себя; съ другой стороны, мистика, разъ вытѣсненная изъ вѣроисповѣдныхъ рамокъ, продолжая въ тишинѣ и глубинѣ волновать умы народа, развивала дальше до самыхъ крайнихъ выводовъ вложенныя въ нее зародыши мыслей. И по крайней мѣрѣ нельзя отрицать одного, что въ этомъ противоположеніи оригинальность философскаго мышленія была на сторонѣ мистиковъ, и что, слѣдовательно, нѣмцы были обязаны мистикѣ всеѣмъ тѣмъ, что они внесли новаго въ смутное первоначальное состояніе новѣйшей науки.

Такимъ образомъ вышло, что чѣмъ дольше и больше распространялось мистическое движеніе, тѣмъ дальше уклонялось оно отъ протестантства, и уже ближайшій въ ряду мистиковъ, Себастьянъ Франкъ, пришелъ къ такимъ крайнимъ выводамъ, что даже Швенкфельдъ отказался отъ него. Онъ родился въ 1500 г. въ Нюрнбергѣ; подъ вліяніемъ мимолетнаго знакомства съ Швенкфельдомъ онъ много занимался старѣйшими нѣмецкими мистиками, именно Таулеромъ, и нѣмецкимъ богословіемъ. Пропски духовенства заставили его покинуть Нюрнбергъ, а также сдѣлали невозможными всѣ его попытки устроиться на болѣе продолжительное время въ Страсбургъ, Ульмъ и Эсслингенъ; скитаясь и перебываясь такимъ образомъ, онъ умеръ въ 1545 г. въ Базелѣ. Можетъ быть, вліяніемъ этихъ его личныхъ испытаній и объясняется, что мистика въ этой формѣ имѣетъ въ высшей степени пессимистическій характеръ и находится въ патетическомъ противорѣчій къ міру, который повсюду признаетъ своимъ то, что противоположно истинѣ и святости. Однако, несмотря на это, единственное, что, повидимому, очень интересовало его въ этомъ мірѣ, это — историческій ходъ его событій. Онъ занимаетъ въ высшей степени значительное мѣсто въ развитіи нѣмецкой историографіи, и его біблія исторій (*Geschichtsbibel*), германская хроника (*Teutsche Chronik*) и всемірная книга (*Weltbuch*) представляютъ достойные и замѣчательные памятники первыхъ зачатковъ историческаго изслѣдованія. И это тѣмъ удивительнѣе, что его мистическое ученіе повсюду обращается какъ разъ противъ историческаго пониманія фактовъ искупленія. Кажется, что онъ какъ бы видѣлъ въ историческихъ событіяхъ сущность этого искаженнаго міра и потому тѣмъ болѣе желалъ освободить религіозное ученіе объ искупленіи отъ историческаго пониманія. Въдѣ уже прежнія мистическія ученія приблизили его къ мысли о вѣчности творенія, о вѣчномъ пребываніи всѣхъ вещей въ Богѣ; поэтому онъ и видитъ недостатокъ всѣхъ вѣроисповѣдныхъ воззрѣній въ томъ, что они считали показаніи откровенія за однократный историческій фактъ. Истинная вѣра разсматриваетъ исторію, лишь какъ средство чувственнаго ознакомленія, какъ ви́шній образъ („*Figur*“), въ которомъ истина только

отражается. Церковь говоритъ объ актѣ сотворенія міра: на самомъ же дѣлѣ міръ вѣченъ, какъ Богъ, потому что Богъ безъ міра ничто. Церковь говоритъ о грѣхопадѣніи Адама: но это не историческій фактъ, а въ дѣйствительности лишь символическое изображеніе вѣчнаго грѣхопадѣнія всѣхъ людей. И какъ исторія Адама, такъ и исторія Христа представляютъ лишь вѣчную исторію всего человѣческаго рода. Въ каждомъ человѣкѣ живетъ человѣкъ и противочеловѣкъ, добрый и злой ангелъ, Христосъ и Адамъ. Поэтому и искушеніе не слѣдуетъ понимать, какъ единичное историческое дѣло, а скорѣе какъ вѣчное явленіе, состоящее въ внутреннемъ самоискушеніи всѣхъ людей и въ вѣчномъ дѣйствіи Божеской благодати. Отсюда и откровеніе не должно быть приурочено къ одному опредѣленному времени; но и оно также вѣчное явленіе, совершающееся совершенно вновь въ каждомъ вѣрующемъ духѣ. Историческое появленіе пророка изъ Назарета не могло открыть ничего новаго, а только яснѣе высказало то, чѣмъ человѣчество обладаетъ отъ вѣка и до вѣка въ своей преисполненной Бога вѣрѣ. На основаніи этого Франкъ смотритъ на Св. Писаніе лишь какъ на тѣнь, какъ на образъ духа, который долженъ жить въ истинномъ христіанинѣ. Онъ полемизируетъ не противъ чего иного, какъ только противъ исторической вѣры во множество книгъ, о которыхъ намъ ничего не извѣстно, кто ихъ написалъ, — противъ этой исторической вѣры, при помощи которой всѣ вѣроисповѣданія и всѣ секты прикрашиваютъ свои односторонности и обосновываютъ свои несправедливости. И у него также проглядываетъ мысль практической мистики, когда онъ объявляетъ, что это безуміе — искать спасеніе въ вѣрѣ въ опредѣленные догматы. Не мышленіе и знаніе, а воля образуетъ глубочайшій характеръ человѣка. И тотъ, кто въ чистой любви носитъ въ себѣ единство съ Богомъ и осуществляетъ его своимъ образомъ жизни, тотъ святъ и христіанинъ, хотя бы онъ никогда и не слышалъ имени Бога.

Такимъ образомъ, въ удивительномъ совпаденіи глубоко религіозная потребность нѣмецкой мистики приходитъ къ тому же результату, какъ и религіозный индифферентизмъ изслѣдованій по философіи права, — именно къ ученію о безразличіи религіозныхъ воззрѣній и вѣроисповѣднаго положенія партій. Современное понятіе *въротерпимости* вышло изъ этихъ двухъ, такъ сильно другъ отъ друга отличающихся началъ: изъ холоднаго отклоненія спорныхъ религіозныхъ вопросовъ, помимо которыхъ современное государство осуществляло свою свѣтскую верховную власть, а наука свое собственное сужденіе, а, съ другой стороны, изъ горячей глубоко-внутренней религіозности, которую не могла удовлетворить никакая вѣроисповѣдная формулировка. Отсюда ясно, что это одинаковое требованіе въротерпимости не воздѣ одинаково цѣнно: ея происхожденіе — это всего лишь выступаютъ въ XVIII в. — охватываетъ цѣлую область между самымъ крайнимъ легкомысліемъ и самымъ истиннымъ благочестіемъ.

§ 18. Валентинъ Вейгель.

Развитіе мистики у Швенкфельда и Франка уже достаточно близко подошло къ той границѣ, перейдя за которую она должна была бы обратиться въ совершенно неопредѣленные и безсодержательныя общіе взгляды, и даже ея полемическое отношеніе къ различнымъ вѣроисповѣданіямъ оказалось бы, въ концѣ-концовъ, недостаточно сильнымъ, чтобы поддержать ее въ качествѣ самостоятельнаго направленія. Къ тому же до этого момента мистическія мысли слишкомъ ужъ односторонне занимались вопросомъ о явленіяхъ истинно религіозной вѣры и жизни, чтобы онѣ могли исключительно сами по себѣ сдѣлаться всеобъемлющимъ философскимъ ученіемъ.

Если поэтому исторія нѣмецкой мистики завершилась такой величественной системой, какова система Якова Беме, то это было достигнуто лишь тѣмъ, что она восприняла въ себя еще и другіе зачатки мысли, и именно специально такіе, которые могли служить дополненіемъ ея собственному односторонне внутреннему направленію. Научно образованные люди могли бы, можетъ быть, искать и найти такіе элементы въ современномъ возобновленіи системъ греческаго мышленія. Но мистика не была философій ученыхъ, это было движеніе, и послѣ реформации продолжавшее жить въ народѣ, гдѣ оно и возникло. Такимъ образомъ вышло, что воздѣйствіе, въ силу котораго нѣмецкая мистика, въ концѣ-концовъ, произвела свое самое значительное созданіе, исходило изъ *натурфилософскихъ* мечтаній Парацельса, получившихъ широкое распространеніе, благодаря безчисленнымъ брошюрамъ этого человека и шарлатанскимъ рѣчамъ площадныхъ лѣкарей, называвшихъ себя его учениками. Обѣ эти системы мыслей, одинаково далеко отстоящія отъ спокойнаго научнаго изслѣдованія, но какъ разъ въ силу этого во многихъ отношеніяхъ уже изначала родственныя, сблизились теперь между собой. И мистика стала вглядываться во внѣшній міръ, чтобы ввести познаніе природы въ рамки своего ученія о вѣрѣ. Этимъ новымъ элементомъ она была обязана тѣмъ, что ея идеи получили наглядность и вещественное подтвержденіе, въ силу чего она и сдѣлалась способной начертать обширную систему.

То, что оба эти элемента, религіозно-философскій старой мистики и натурфилософскій Парацельса, сблизились между собой и впервые попытались проникнуть другъ въ друга, является заслугой Валентина Вейгеля. Онъ родился въ 1553 г. въ Гайнѣ (Гроссенгайнѣ), учился въ Лейпцигѣ и Виттенбергѣ, послѣ чего былъ, до самой своей преждевременной смерти въ 1588 г., пасторомъ въ Чопау (Zschopau). Будучи достаточно благоразумнымъ, чтобы сохранять свое ученіе втайнѣ, онъ купилъ себѣ своею подписью подъ формулою конкордіи право на свободную отъ преслѣдованій и спокойную дѣятельность въ своей общинѣ. Свои же еретическія ученія онъ пускалъ въ обращеніе лишь въ руко-

писномъ черновомъ видѣ между своими друзьями, а по настоящію ихъ и въ болѣе широкихъ кругахъ, но всегда тайнымъ образомъ. Слѣдствіемъ этого было, что когда послѣ его смерти приступили къ обнародованію ихъ въ печати, то ему было приписано многое изъ того, что, замѣшванное также изъ мистическихъ назидательныхъ сочиненій, тайнѣ передавалось въ народѣ отъ одного къ другому. Что изъ этого должно считаться достовѣрнымъ, показываютъ частныя ссылки на Таулера, нѣмецкое богословіе, Оому Кемпійскаго, Озіандра и Швевкфельда, и характерное предпочтеніе первыхъ сочиненій Лютера, соединенное съ не менѣе значительнымъ нерасположеніемъ къ Меланхтону, въ которомъ Вейгель предчувствуетъ ученаго губителя мистики. Замѣчательно при этомъ, какъ послѣдовательно умалчиваетъ онъ о томъ очень сильномъ вліяніи, какое, очевидно, имѣлъ на него Себастьянъ Франкъ. Можетъ быть, этотъ со своими крайними воззрѣніями считался ужъ настолько нехристіанскимъ, что даже въ этихъ кругахъ на него ссылались неохотно.

Мистика и натурфилософія соприкасаются главнымъ образомъ въ двухъ пунктахъ. Обѣ онѣ по своимъ цѣлямъ имѣютъ *теософскій* характеръ: религіозно-философское направленіе таково уже само по себѣ, а натурфилософское—въ силу выраженного имъ намѣренія разсматривать природу, какъ вѣчное откровеніе Бога. Но обѣ онѣ (и эта точка зрѣнія еще гораздо важнѣе) имѣютъ, въ сущности, одинаковый гносеологическій принципъ, такъ какъ исходятъ изъ *человѣка*, какъ *микрокосма*. Валентинъ Вейгель находитъ для этого гениальное выраженіе, что можно знать и понимать только то, что носишь въ самомъ себѣ. Видѣть и познавать, говоритъ онъ, не есть простое дѣйствіе „противоудара“ (Gegenwurf), объекта, но приходитъ скорѣе изнутри, изъ глаза, въ которомъ оно лишь возбуждено, „пробуждено“ міромъ. Въ самомъ себѣ носить человѣкъ весь міръ, и если онъ понимаетъ себя, то онъ постигъ также и все. Этотъ *субъективный идеализмъ* выступаетъ въ этомъ періодѣ развитія еще въ формѣ смѣлыхъ утвержденій и фантастическихъ умозрѣній, переплетаясь съ различными исторически преобразованными и измѣненными почти до неузнаваемости отрывками новоплатоновскаго преданія; но онъ же составляетъ и основную черту всей нѣмецкой философіи. Онъ лежитъ въ основаніи монадологіи, при посредствѣ которой Лейбницъ господствовалъ надъ XVIII вѣкомъ; онъ составляетъ глубочайшее содержаніе теоріи познанія, черезъ которую Кантъ сталъ философомъ, опредѣлившимъ собою направленіе философіи въ XIX в. У Валентина Вейгеля этотъ идеализмъ является еще въ своей наивной формѣ, указывающей, съ одной стороны, на вліяніе мистиковъ, съ другой. Парацельса: человѣкъ познаетъ Бога, поскольку онъ Богъ; познаетъ міръ, поскольку онъ міръ. Вейгель старается провести эту мысль посредствомъ признанія трехъ ступеней. Человѣкъ познаетъ земной міръ, потому что его тѣло, образованное изъ квинтъ-эссенціи всѣхъ видимыхъ субстанцій, даетъ ему возможность повсюду вновь узнавать

родственное, и потому еще, что воспріятіе, въ союзѣ съ воображеніемъ, можетъ принять въ себя весь матеріальный міръ. Онъ познаетъ міръ духовъ и ангеловъ потому, что его собственный духъ звѣзднаго пропечатающаго и есть ангелъ, извлекающій свою науку изъ свѣтилъ, съ помощью которыхъ онъ можетъ постигать астрологическую связь фактовъ и оказывать на нихъ магическое вліяніе. Наконецъ, онъ познаетъ божественный міръ потому, что его безсмертная душа, *spiraculum vitae*, является сама божественной сущностью и получаетъ въ таинствахъ божественное питаніе. Такимъ образомъ, познанію природы, наука и богосознаніе по существу не что иное, какъ самопознаніе. Истинное богословіе ищетъ въ самомъ себѣ, въ изображеніи, Того, чье оно изображеніе.

Къ этой общей предпосылкѣ присоединяется затѣмъ у Вейгеля специально религіозно-философское ученіе, въ которомъ онъ является главнымъ образомъ ученикомъ Франка. Богъ, какъ Единое, живетъ только въ себѣ самомъ; человѣкъ же, какъ созданіе, живетъ одновременно и въ Богѣ, и въ самомъ себѣ. Поэтому въ немъ уже искони заложенъ дуализмъ добра и зла: онъ носитъ въ себѣ своего Христа и своего Адама. Поэтому Христосъ въ каждомъ человѣкѣ есть его умерщвленіе самого себя, прекращеніе собственной воли, смерть индивидуума. Эти мысли, уже выступавшія у Мейстера Экхарта, проходятъ черезъ всю мистику и знаменательнымъ образомъ выливаются у Вейгеля въ ту форму, которая въ концѣ-концовъ привела Якова Веме къ попыткѣ вывести необходимость грѣха изъ сотворенности, изъ конечности индивидуума. Въ силу одного этого можно было бы признать къ евангелическому пастору Валентину Вейгелю настоящаго мистика, даже если бы онъ и не показывалъ себя таковымъ своей постоянной полемикой противъ „книжниковъ“. Противъ этихъ фанатиковъ всѣхъ вѣроисповѣданій направляетъ онъ текстъ: „по плодамъ ихъ познаете ихъ“. Твердо держась своихъ буквъ и ради этихъ буквъ, они ненавидятъ, проклиная другъ друга, ведутъ войны, сжигаютъ благочестивыхъ, которые были настолько несчастны, что не могли найти своего спасенія въ этихъ буквахъ.

§ 19. Яковъ Веме.

Связь религіозно-философскаго и натурфилософскаго умозрѣнія все еще относительно слаба у Вейгеля; правда, она осуществляется въ главномъ пунктѣ человѣческаго самопознанія, но затѣмъ, несмотря на это, познаніе природы и познаніе Бога являются болѣе или менѣе разобщенными. Поэтому его ученіе можетъ имѣть значеніе лишь какъ подготовительная ступень къ системѣ Якова Веме, въ которой оба эти элемента самымъ величественнымъ образомъ проникаютъ другъ въ друга и, такъ сказать, безъ остатка растворяются одинъ въ другомъ. Эта система занимаетъ такое же мѣсто въ пѣмецкой философій того времени, какъ система Джордано Бруно въ итальянской натурфилософій. И въ той и

въ другой сосредоточиваются разнообразныя нити предшествовавшаго развитія. Поэтому обѣ онѣ являются завершающими системами внѣшнѣйшихъ размѣровъ, съ характернымъ отпечаткомъ тѣхъ умственныхъ направленій, изъ которыхъ онѣ выросли. Въ силу общности стремленій того времени, между этими двумя системами можно замѣтить различныя точки соприкосновенія; но настолько же сильно развиты и противоположности между ними; въ этихъ противоположностяхъ ясно и отчетливо отражается различіе національнаго основнаго фона, на которомъ онѣ видѣляются. И это не случайность, что когда нѣмецкой философій выпало на долю подвести итогъ всему развитію современнаго мышленія, то она снова вызвала изъ забвенія обѣ эти системы, въ которыхъ одновременно нашло свое завершеніе и итальянское и нѣмецкое мышленіе; и что одинъ и тотъ же Шеллингъ рѣшился возстановить честь учений обоихъ, долгое время и часто несправедливо оцѣниваемыхъ философовъ.

Яковъ Бемо, настоящій сынъ народа, родился въ 1575 г. въ Альтъ-Зейденбергѣ у Герлица; обучаясь сапожному ремеслу, онъ во время своего продолжительнаго странствованія познакомился съ безчисленными вѣроисповѣдными полемическими сочиненіями и прежде всего съ брошюрами Парацельса и мистическими произведеніями Швенкфельда и Вейгеля. Для опредѣленія характера мистическаго движенія весьма характеренъ тотъ фактъ, что къ числу его главнѣйшихъ носителей принадлежали странствующие ремесленные ученики, обвинявшіеся сочиненіями и мыслями во время своихъ ночевокъ. По своемъ возвращеніи, Бемо въ 1599 г. получилъ званіе мастера и вскорѣ сдѣлался счастливымъ отцемъ семейства, скромно и успѣшно занимавшимся своимъ дѣломъ. Но въ немъ что то бродило, мучило его и не давало ему покоя, пока онъ въ 1610 г. не изложилъ и не обнародовалъ своихъ мыслей, зародившихся въ его умѣ еще во время странствованій и развитыхъ далѣе въ мастерской, въ сочиненіи: „*Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang, d. i. die Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie aus rechtem Grunde, oder Beschreibung der Natur*“. Книга произвела большой шумъ; врачи — парацельзовцы и другіе магики и мистики пришли посмотрѣть на человека, написавшаго ее, а духовенство города сумѣло добиться того, что философъ-башиачникъ далъ бургомистру обѣщаніе больше ничего не писать. Но это не удалось; слишкомъ ужъ могучъ былъ его духъ. Присоединились сюда и литературныя нападки; и вотъ въ 1619 г. началъ онъ снова разрабатывать свое ученіе, придавая ему все новую и новую форму, въ сочиненіяхъ, написанныхъ на разные случаи, и въ открытыхъ посланіяхъ. И послѣ того, какъ затрудненія, которыя ему ставились подъ вліяніемъ духовенства, были устранены разумнымъ вмѣшательствомъ дрезденскихъ властей, онъ продолжалъ эти литературныя работы, не пренебрегая и своей практической дѣятельностью, до своей смерти въ 1624 г. Изъ этихъ позднѣйшихъ сочиненій слѣдуетъ отмѣтить между прочимъ, слѣдующія: „*Von den drei Principien des*

göttlichen Lebens“ (1619), затѣмъ „Vierzig Fragen von der Seele oder Psychologia vera“ (1620) и „Mysterium magnum oder Erklärung über das erste Buch Moses“ (1623).

Сильнѣе чѣмъ у кого-либо, выступаетъ у Беме *протестъ противъ учености*. По отношенію къ цеховой наукѣ обнаруживаетъ онъ отчасти злобную пенанность, отчасти полусоотрадательное презрѣніе. Истинное откровеніе, думаетъ онъ, никогда не осязало знати и искусства этого міра, менѣе же всего „высокую и глубокую науку“, но всегда только святую простоту простонародья. Патріархи, Іисусъ, апостолы — вотъ кто были сосудами откровенія, а не ученые попы; и бѣдному презираемому монаху Лютеру было дано сломить власть ученыхъ. Но, къ сожалѣнію, и его послѣдователи сдѣлались опять такими же учеными попами, вслѣдствіе этого пришло время для новаго откровенія: утренняя заря уже занялась. Какое-то пророческое чувство скрывается въ этомъ горлицкомъ сапожникѣ, въ силу чего онъ, при всей своей личной скромности, является глубоко проникнутымъ святостью своей задачи и силой своего мистическаго откровенія. Не изъ книгъ, какъ это дѣлаютъ ученые, слѣдуетъ почерпать свою мудрость, но изъ непосредственнаго схватыванія высшей истины. „Я буду писать по духу и смыслу, а не по низшему взгляду (Anschauen)“, говоритъ онъ въ началѣ своего главнаго труда, и этимъ самъ лучше всего отмѣчаетъ присущій его системѣ характеръ внутренней фантастичности. Но прежде всего горчій протестъ противъ ученаго книжнаго ученія обнаруживается въ томъ, что онъ сильно подчеркиваетъ значеніе *нѣмецкаго языка*. Вообще языкъ, какъ порожденіе мыслящаго человѣческаго духа, является въ его глазахъ новымъ сотвореніемъ всего міра, такъ какъ въ дѣ мышленіе людей содержитъ въ себѣ квинтъ-эссенцію вещей. Поэтому, если кто понимаетъ языкъ въ совершенствѣ, тотъ этимъ самымъ долженъ былъ приобрести и большое знаніе міра; ближайшимъ же образомъ, какъ само собою разумѣется, лучше всего понимаешь тотъ языкъ, съ которымъ сроднился съ дѣтства. „Поэтому понимай только хорошенько свой родной языкъ: ты имѣешь въ немъ такое же глубокое основаніе (Grund), какъ и въ еврейскомъ или латинскомъ; хотя ученые превозносятся знаніемъ ихъ, какъ гордая невѣста — до этого нѣтъ никому дѣла, ихъ искусство теперь отживаетъ свой вѣкъ“. Своеобразенъ и тотъ способъ, какъ онъ обращается съ этимъ своимъ нѣмецкимъ языкомъ. По большей части рѣчь его течетъ, изобилуя богатствомъ выраженій, но едва ли не вѣрно, что языкъ его еще слишкомъ неглубокъ, чтобы дать полное и ясное выраженіе философской мысли; и иногда цѣлыми страницами все изложеніе представляетъ лишь борьбу съ языкомъ, съ цѣлью вынудить у него настоящее слово и настоящій оборотъ. И дѣйствительно, есть цѣлый рядъ нѣмецкихъ выраженій, какъ напр. „Ichheit“ (ячность отъ слова я), „Selbheit“ (самость), „Deinheit“ (твойность — отъ твой) и т. п., которыя весьма удачно исторгнуты имъ у духа языка и приобретены для философіи. Съ другой стороны, онъ съ самымъ забавнымъ без-

разсудствомъ увлекается стремленіемъ къ словопроизводству, особенность, свойственная, какъ извѣстно, всякому дилетантскому философствованію. И эта страсть снова находитъ собственныя мысли въ корняхъ словъ, естественно, принимаетъ самую комическую форму, когда слова толкуются „по духу и смыслу“, безъ содѣйствія столь глубоко презираемой Беме учености. Нѣмецкія и латинскія слова (послѣднія—алхимическіе термины изъ парацельсовскихъ сочиненій) разлагаетъ онъ, какъ ему надумается, совершенно произвольно на слога, чтобы затѣмъ также произвольно толковать ихъ и выискивать изъ нихъ сопоставленія смысла цѣлаго, напр., *Teu-fel*, *Mer-cu-ri-us* и т. д. Такое соединеніе серьезной работы и произвольныхъ построеній обнаруживается и въ конструкціи рѣчи этого тевтонскаго философа. Онъ невыразимо старается облечь въ ясную форму мистическія мысли, и иногда это удается ему прямо съ геніальной вѣрностью; но тогда это находитъ на него, какъ какое то внутреннее просвѣтленіе. Но менѣе всего можно ожидать встрѣтить въ его сочиненіяхъ логическое раздѣленіе и научное веденіе доказательствъ: то какъ бы въ священномъ монолוגѣ, то какъ бы въ краснорѣчивой проповѣди сыплется онъ утвержденіями, которыя взаимно тѣснятъ другъ друга, а при случаѣ, конечно, могутъ и вытѣснить другъ друга. Если присоединить сюда безвкусіе, въ которое опять впалъ нѣмецкій стиль очень скоро послѣ реформаторскаго дѣла Лютера—перевода Библіи, то никакъ нельзя утверждать, чтобы изученіе сочиненій Якова Беме представляло для современнаго человѣка большое наслажденіе. Это все равно, что вылавливать драгоценный жемчугъ изъ соленой и мутной воды. Это, правда, находить, но приходится выискивать его при слишкомъ ужъ странныхъ и докучныхъ условіяхъ.

Не много иначе могъ бы отнестись современный умъ и къ содержанію ученія Беме. При сліяніи религіозно- и натурфилософскихъ умозрѣній, дѣйствительному познанію природы, что весьма понятно, наносится уже слишкомъ большой ущербъ. Въдѣ Беме рѣшительно отвергаетъ опытъ и наглядность, а его дѣйствительное знаніе о природѣ ограничивается тѣми немногими свѣденіями, которыми онъ былъ обязанъ алхимистическимъ и парацельсовскимъ сочиненіямъ. Тѣмъ, естественно, больше простору его фантазіи; но самое характерное въ этомъ мистическомъ построеніи то, что воззрѣнію на природу проникнуто насквозь религіозно-философскими мыслями. Духъ Беме охватываетъ всю природу категоріями религіознаго разсмотрѣнія. Не только внѣшнюю судьбу, но и внутреннюю сущность природы старается онъ вывести изъ противоположности добра и зла; и весь процессъ совершающагося въ природѣ равнозначенъ для него съ процессомъ грѣхопаденія и искупленія. Внутреннее состояніе религіозной жизни съ ея противоположностями, опорными пунктами, стремленіями и цѣлями является въ его глазахъ, какъ нѣкогда гностикамъ, глубочайшей сущностью также и природы; такимъ образомъ, у него *натурфилософскія категоріи обращаются въ психологическія и религіозныя понятія*. Какъ разъ въ этомъ нѣмецкая мистика,

достигшая своей высшей точки, является настоящей противоположностью итальянской натурфилософии. Тамъ съ воодушевленіемъ обращались къ вѣншней природѣ и съ ея точки зрѣнія, насколько позволяли обстоятельства, рассматривали и внутреннюю жизнь; здѣсь же изъ откровенія вѣрующаго духа надѣялись постичь также и вѣншній міръ. Бруно бросается въ тайны дѣйствующей природы—Беме погружается въ мистеріи внутренней жизни. Въ этомъ полное различіе между Италіей и Германіей. Тамъ ищутъ Бога въ природѣ, здѣсь—въ душѣ. И первоначальное содержаніе, котораго жаждотъ новое мышленіе, надѣются почерпнуть тамъ изъ безконечности вселенной, здѣсь же изъ откровенія вѣрующей души.

Въ связи съ этой особенностью находится то, что въ мысляхъ Беме имѣется центральная проблема, которая господствуетъ надъ ними и даетъ имъ направленіе. Это—та самая, съ которой мы уже неоднократно встрѣчались у мистиковъ въ качествѣ объекта размышленія, задача, надъ разрѣшеніемъ которой бился христіанскій міръ, проблема грѣха. Пантеистическая основная черта, опредѣлившая собою все направленіе мистики, особенно рѣзко подчеркнула эту проблему. Если Богъ разсматривается, какъ гущность и метафизическая причина всѣхъ вещей, то Онъ явился и первопричиной зла; между тѣмъ религіозное сознаніе противилось тому, чтобы возложить на Него нравственную отвѣтственность за это. Въ этомъ центръ тяжести всей системы идей Беме. Дѣло идетъ о томъ, чтобы признать въ Богѣ метафизическую причину зла, не нанося ущерба Его святости. Беме не рѣшилъ этой задачи, но неустанно работалъ надъ ней и съ удивительной проницательностью указалъ ту точку зрѣнія, съ какой только и возможно ея рѣшеніе. Онъ сдѣлалъ попытку перенести противоположность добра и зла, какъ первоначальную и вѣчную, на само Божество. И на это также есть уже намекъ у Майстера Эккарта. Но выполненіе у Беме настолько оригинально, что онъ долженъ разсматриваться, какъ самостоятельный представитель этой мысли.

Въ этой попыткѣ Беме нельзя не замѣтить нѣкотораго сходства съ ученіемъ о *coincidentia oppositorum*, которое въ натурфилософii и въ особенноти у Бруно играло такую выдающуюся роль. Но той основной противоположностью, примиреніе которой должно въ данномъ случаѣ явсти въ себѣ Божество, является здѣсь нравственно-религіозная противоположность добра и зла. Она проходитъ, какъ развивается свою мысль Беме, черезъ весь міръ: „Ничего нѣтъ въ природѣ, чему не было бы присуще добро и зло“. Какъ на примѣръ этого, всего охотнѣе ссылается Беме на огонь, добрый и привѣтливый видъ котораго такъ мало гармонируетъ съ его яростнымъ, губительнымъ жаромъ, и который, съ одной стороны, является элементомъ жизни, а съ другой—разрушенія. Если же, такимъ образомъ, всѣ вещи носятъ въ себѣ эту противоположность первокачествъ добра и зла, то эта же противоположность должна уже содержаться и въ Божествѣ, образующемъ самую сокровенную сущность всѣхъ вещей и являющемся жизненнымъ сокомъ во

всѣмъ деревѣ вселенной. Но какъ можетъ это быть, долженъ спросить себя Беме, что Единный, безконечный Богъ такъ раздвѣивается въ самомъ себѣ и находится въ такомъ противорѣчій съ самимъ собой? Отвѣтъ на это содержитъ тайну ученія Якова Беме: только черезъ противоположность и возможно откровеніе, и Божество должно заключать въ себѣ самомъ противоположность, если оно хочетъ *открыться* самому себѣ. И здѣсь также явленіе огня и свѣта даетъ лицу его фантазіи. Вѣдь онъ самъ хочетъ приписать то внезапное просвѣтленіе, въ силу котораго ему все стало ясно, взгляду на оловянный сосудъ, освѣщенный солнечнымъ лучемъ. Тамъ, гдѣ былъ бы только свѣтъ, или только тьма, тамъ не было бы ни свѣта, ни тьмы: только другъ въ другѣ могутъ обнаружиться противоположности. Поэтому и въ Богѣ надо принять первоначальную противоположность. Его любовь не могла бы обнаружиться, если бы она не обнаруживалась въ Его гнѣвѣ, и Его вѣчный свѣтъ не могъ бы быть проявленъ, если бы въ Немъ Самомъ не была дана тьма.

Поэтому исходнымъ пунктомъ теогоніи и космогоніи Беме является разсмотрѣніе необнаруживающагося еще Божества. Оно—вѣчный покой, бездна (Ungrund), вѣчно Единое, ни свѣтъ и ни тьма, безкачественное, ни сущность, ни личность, Все и Ничто. Оно - ни на что не обращенная воля, въ которой ничего нѣтъ, кромѣ стремленія къ дѣятельности и желанію, и которая, будучи абсолютъ, покоится въ самой себѣ неизмѣнно въ вѣчной свободѣ. Но эта бездна, не имѣющая ничего внѣ себя, смотритъ поэтому въ самое себя: она дѣлаетъ самое себя зеркаломъ и въ силу этого раздвѣивается на созерцающую мировую силу и созерцаемое мировое содержаніе. Такимъ образомъ, непостижимая перво-воля открывается сама себѣ, и эта дѣятельность собственного самооткровенія есть вѣчный Духъ; съ нимъ Божество творитъ самого себя и образуетъ міръ. Это рожденіе Бога не есть однократный историческій фактъ, но вѣчное рожденіе. Беме дѣлаетъ совершенно ясное различіе, указывая, что эти опредѣленія божественной сущности могутъ быть раздѣлены лишь мысленно, въ бытіи же, напротивъ, они совершенно тождественны другъ другу. Итакъ, этотъ проявившійся Богъ въ дѣйствительности *обнаруживается* только въ силу противоположности къ той непроявившейся безднѣ, или, какъ называетъ ее Беме, къ *природѣ въ Богѣ*. И впервые въ этомъ обнаруженіи образуетъ Онъ божественное Тріединство: Отецъ, какъ обнаруживающаяся воля или сокъ міра, Сынъ, какъ идеальная сила, и Духъ, какъ обнаруживающаяся въ силѣ дѣятельность, „струющая сила“. Теперь возгорается въ Отцѣ любовь къ Сыну, „удовольствіе въ мудрости“, и въ этомъ божественномъ мірѣ идей играетъ струющая сила Духа: она—„обиталище Бога“, вѣчная Дѣва, которая лишь сама изъ себя порождаетъ міръ.

Послѣ того, какъ такимъ образомъ получено въ безконечномъ существѣ Бога „инакость“ (Anderheit) или „раздѣльность“ (Schiedlichkeit), Беме развиваетъ ученіе о созданіи міра изъ противоположности обнаружившагося Тріединнаго Бога къ природѣ въ Богѣ, cent-

rum naturae или *matrix*. И онъ старается провести черезъ всѣ вещи это тріединство сока, силы и струящейся силы, которое, можетъ быть, должно было соответствовать философскимъ отношеніямъ между субстанціей, принадлежностью и дѣятельностью.

Первое обнаруженіе божественныхъ силъ въ природѣ производитъ царство ангеловъ, которое, смотря по преобладанію того или другого лица Тріединства, подраздѣляется на три царства: божественная сущность, представляемая въ благородномъ спокойствіи, является въ царствѣ Михаила, божественная сила, блистающая въ свѣтящейся красотѣ,—въ царствѣ Люцифера, божественная дѣятельность, неустанно творящая міръ,—въ царствѣ Уріила. Имъ противостоитъ совершенная личность, Христосъ, содержащій въ себѣ соединеніе всѣхъ ангельскихъ силъ въ высшемъ совершенствѣ: въ то время, какъ ангелы являются лишь божественными явленіями силъ, Онъ—личность волюнті, Сынъ, рожденный отъ вѣчности, и сердце Отца.

Вторая ступень сотворенія міра возникаетъ въ силу раздѣленія первокачествъ въ Божествѣ, и здѣсь развивается изъ Божества реальный міръ въ семи „образахъ“ (*Gestalten*),—попытка натурфилософскаго расчлененія и систематическаго дѣленія силъ природы. Первое „мученіе“ (*Qual*)—это стягивающее, твердое и терпкое, сила, влѣдствіе которой вещи уплотняются (*coaguliren*), принципъ множественности и матерьяльности, остановка; второе — раздѣляющее, подвижное, сладкое, принципъ растяжения, бѣгство. Въ удивительной юношеской свѣжести выступаетъ здѣсь противоположность между стягиваніемъ и отталкиваніемъ, какъ основными силами, построющими матерію, при чемъ онѣ довольно наивно соединяются съ вкусовыми категоріями, что, конечно, указываетъ на вліяніе алхимическихъ теорій. Въ качествѣ третьяго образа является собственно вещественность, „горькое мученіе“ или „мученіе страха“, истинная матерьяльность. Эти три первые образа обозначаетъ Беме, слѣдуя Парацельсу, какъ соль, ртуть и сѣру. Изъ всѣхъ нихъ, изъ ихъ тѣснаго соединенія возникаетъ, какъ четвертый образъ, огонь; изъ него, какъ пятый образъ, — благодѣтельный прекрасный свѣтъ, „любовь-свѣтъ-огонь“, царство радости и свѣта, „область святой любви“. Шестой образъ—это звукъ, звонъ и тонъ, царство сообщенія, взаимнаго „пониманія и познанія“. Наконецъ, всѣ шесть соединяются въ седьмомъ образѣ, въ идеальной тѣлесности, въ которомъ природа нашла свое полное совершенное обнаруженіе, и этимъ процессъ творенія заканчивается въ самомъ себѣ. Черезъ всѣ эти семь образовъ проводитъ Беме въ многократномъ подраздѣленіи вышеупомянутое Тріединство: въ первыхъ трехъ образахъ приписываетъ онъ терпкое — Отцу, сладкое—Сыну, горькое — Духу; въ послѣднихъ трехъ образахъ любовь-свѣтъ — Отцу, сообщеніе — Сыну, полное обнаруженіе природы — Духу. Первые три образа образуютъ царство Михаила, соответствующее Отцу; четвертый, огонь,—царство Люцифера, соответствующее Сыну; три послѣдніе вѣдствъ—царство Уріила, соответствующее Духу.

Таковы основныя черты теогонической и космогонической фантазии Якова Беме. Въдѣ всѣ эти событія, поскольку они здѣсь описаны, разсматриваетъ онъ не какъ имѣвшія мѣсто одинъ разъ, но какъ *отъчное бываніе*. Предшествованіе и послѣдованіе между ними надо понимать только въ метафизическомъ смыслѣ, а никакъ не во временномъ; и устанавливаемыя имъ различія въ сущности Божества не должны считаться раздѣльными силами, но только лишь распространеніемъ его внутреннихъ особенностей передъ лицомъ философскаго созерцанія. Но если эти фантазии составляютъ нѣкоторымъ образомъ идилическую часть его міровой поэмы, то она становится эпосомъ съ того мѣста, гдѣ дѣло касается происхожденія дѣйствительнаго міра. *Этотъ истинный міръ существуетъ во времени*, поэтому онъ долженъ, по мнѣнію Беме, имѣть также и временное начало; поэтому и его существованіе должно пониматься лишь въ качествѣ временнаго событія, одновременнаго факта, который, не будучи обусловленъ необходимой и вѣчной дѣятельностью обнаруженія Божества, наступилъ внезапно и произвелъ трещину въ великой и прекрасной связи вселенной. Собственно говоря, такой поворотъ въ мысляхъ Беме показываетъ, что онъ отказался отъ полнаго рѣшенія поставленной себѣ проблемы. Только возможность зла вывелъ онъ изъ самораздвоенія Божества и изъ ученія о взаимномъ обнаруженіи противоположностей. Дѣйствительность же зла онъ можетъ только установить въ качествѣ факта и вывести ее изъ „свободы“ ангеловъ, которой, собственно, вѣтъ мѣста въ метафизическихъ предпосылкахъ.

Это событіе, вслѣдствіе котораго должна была получиться трещина въ вселенной, в которое на дѣлѣ является трещиной въ системѣ Беме, это *грѣхопаденіе Люцифера*. Безъ него дѣйствительный міръ долженъ былъ бы совпасть съ седьмымъ образомъ творенія, съ идеальной тѣлесностью; но теперь паденіе Люцифера повлекло за собой паденіе ангеловъ, а затѣмъ и паденіе первыхъ четырехъ образовъ творенія. Люциферъ, самый прекрасный изъ ангеловъ, увлекся *centrum naturae, matris genitrix* и надѣялся въ соединеніи съ нимъ самому стать творцомъ міра. Въ силу этого онъ вышелъ изъ божественной любви и попалъ въ божественный гнѣвъ. Въдѣ въ непроявившемся Божествѣ любовь и гнѣвъ пребывали еще нераздѣльно вмѣстѣ. И только въ тотъ моментъ, когда свободная воля ангела возбудила божественный гнѣвъ, онъ обнаружился, но съ нимъ вмѣстѣ обнаружилась и любовь. И она выразилась въ томъ, что Богъ царству гнѣва, сотворенному грѣхопаденіемъ ангела, противопоставилъ царство любви. И если Люциферъ изъ четырехъ первыхъ образовъ создалъ царство гнѣва-огня, адъ, то Богъ сотворилъ изъ трехъ послѣднихъ образовъ царство свѣта и любви и поставилъ во главѣ его, какъ совершенное соединеніе всѣхъ божественныхъ силъ, своего собственного Сына. Такимъ образомъ, любовь-огонь противопоставилъ гнѣву-огню. Но если такимъ образомъ была нарушена первоначальная связь между семью образами божественной творческой дѣятельности, то, съ другой стороны, должны же были эти образы, разъ они являлись

изліаніемъ творческой божественной дѣтельности, соединиться другимъ, хотя бы и болѣе простымъ, способомъ; и такъ возникло нѣчто среднее между адомъ и небеснымъ царствомъ — матеріальный міръ, царство земной дѣйствительности, въ которомъ мы живемъ. Только съ этого момента, говоритъ Яковъ Беме, начинается разсказъ первой книги Моисея. Она не является полнымъ ученіемъ о твореніи міра, но лишь повѣствованіемъ о возникновеніи матеріальнаго міра; она уже предполагаетъ, какъ допускаетъ и сама, твореніе небеснаго царства и начало царства ада Люцифера; и поэтому *mysterium magnum* философіи Якова Беме хочетъ лишь раскрыть, такъ сказать, то, что предшествовало первой книгѣ Моисея. Съ этого момента метафизика Беме переходитъ въ натурфилософію. Онъ описываетъ твореніе матеріальнаго міра, тѣсно сплетая легенду Моисея съ парацельсовскими терминами. Какъ и слѣдовало ожидать, семь дней творенія соотвѣтствуютъ семи образамъ метафизическаго первоміра, которые должны вновь появиться въ матеріальномъ мірѣ, конечно, въ искаженномъ видѣ. Къ этому присоединяется парацельсовская мысль, что всѣ эти семь великихъ міровыхъ силъ должны находиться въ каждой вещи чувственнаго міра. Всякій камень, всякое растеніе и всякое животное носить въ себѣ всѣ семь качествъ, но каждое имѣетъ еще одно, свойственное ему и дѣлающее его индивидуумомъ, связывающее вещество, *Primus*, какъ его называютъ Беме; очевидно, оно соотвѣтствуетъ архею у Парацельса. Беме проводитъ эту мысль до мельчайшихъ подробностей. Такъ, и солнечная система представляется ему цовтвореніемъ семи качествъ. Замѣчательно, что онъ вполне принимаетъ коперниковскую систему; солнце, какъ соотвѣтствующее огню, помѣщается въ серединѣ, а шесть планетъ, въ числѣ ихъ и земля, каждая представляющая собою главнымъ образомъ одинъ какой-нибудь изъ шести образовъ, обращаются вокругъ него. Но прежде всего человекъ, какъ послѣдній образъ творенія, является опять таки соединеніемъ всѣхъ разсѣянныхъ вокругъ него силъ. Уже въ частяхъ его тѣла: туловищѣ, ногахъ, рукахъ, сердцѣ, крови, чувствахъ и головѣ пытается Беме снова открыть семь первокачествъ и, съ другой стороны, семь сферъ общей жизни природы. Но главнымъ образомъ въ психическихъ дѣятельностяхъ человека выражаются его отношенія ко всему міру въ совокупности, а не только къ матеріальному бытію, въ которомъ онъ ближайшимъ образомъ вращается. Такъ, въ немъ можно открыть снова и Тріединство: субстанціальная сущность всей его души является отпечаткомъ божественной міровой субстанции Отца; любовь, какъ глубочайшая сила его охватывающаго міръ сознанія, представляетъ отраженіе божественной силы, объединяющей въ Сынѣ; а разсудительный духъ, черезъ который сущность и любовь объединяются въ разумной дѣятельности, заступаетъ въ немъ мѣсто струящейся силы Божества, Св. Духа.

Что касается познанія, то Беме старается представить, что черезъ высшее чувственное воспріятіе человекъ осваивается съ матеріаль-

выйти міромъ, умъ даетъ ему возможность познать міръ ангеловъ, и, наконецъ, душа возносится къ Божеству. Такимъ образомъ, человѣкъ одинаковъ со всѣми вещами, а потому можетъ ихъ всё познавать. Въ качествѣ подобія Божества, человѣку достаточно созерцать лишь самого себя, чтобы знать, что представляютъ изъ себя Богъ и міръ. Но, конечно, для этого необходимо возношеніе души, для котораго недостаточно обычной познавательной дѣятельности; для этого требуется отвлечь взоръ отъ безпорядочной смѣны чувственныхъ ощущеній и обманчивыхъ выводовъ разсудка. Болѣе послѣдовательно, чѣмъ какой бы то ни было мистикъ, отклоняетъ Беме всякое рациональное познаніе и опирается исключительно на *внутреннее проросвѣтленіе*. „Твой собственный слухъ, хотѣніе и стремленіе препятствуютъ тебѣ видѣть и слышать Бога“. „Ты долженъ вознестись къ тому, что не есть твореніе“. „Такъ, покидая міръ, придешь ты къ тому, изъ чего сдѣланъ міръ“. Такимъ образомъ, Беме не останавливается передъ парадоксальнымъ требованіемъ замкнуться отъ міра, чтобы познать міръ.

Подобное же бѣгство изъ міра является и этическимъ слѣдствіемъ его ученія. Въ высшей степени замѣчательно, что этотъ идеалистическій пантеизмъ нѣмцевъ изначала настолько же *пессимистиченъ*, насколько натуралистическій пантеизмъ итальянцевъ велъ къ оптимизму. У послѣднихъ удивленіе передъ природой и художественное пониманіе ея цѣлесообразной организаціи заставляли умолкать дисгармонію единичныхъ событий. У нѣмцевъ пантеизмъ уже съ самаго начала имѣлъ нравственный и религіозный характеръ. Но всякая религія пессимистична, ея глубочайшее основаніе — потребность въ искупленіи, и тѣмъ самымъ она уже предполагаетъ представленіе объ извращенности состоянія, изъ котораго жаждутъ искупленія. Такимъ образомъ, мысль о нравственномъ злѣ, грѣхѣ, была центромъ, вокругъ котораго сосредоточивались размышленія жаждущихъ религій нѣмцевъ, и тѣмъ, что они вполне серьезно относились къ этой проблемѣ, обуславливалась и энергія ихъ религіознаго движенія. Никогда не слѣдуетъ забывать, что нѣмецкая реформація вышла изъ спора объ отпущеніи грѣховъ: онъ непосредственно обнаружилъ то, что было всего важнѣе для жаждущихъ религій народовъ. Какъ было уже замѣчено, этотъ пунктъ былъ и исходной точкой всего мышленія Беме. Поэтому и этической точкой зрѣнія для него могъ сдѣлаться только онъ же. Беме глубоко убѣжденъ въ порочности и извращенности всего земного міра: онъ — искаженіе идеальной тѣлесности, и все его внутреннее безпокойное стремленіе и возбужденіе обусловлены лишь тѣмъ, что онъ старается, но безуспѣшно, изгнать изъ себя эту божественную природу. Если, такимъ образомъ, этотъ міръ извращенъ, то добродѣтель можетъ состоять лишь въ полной противоположности ему. „Иди во всѣхъ вещахъ наперекоръ міру, тогда придешь ближайшей дорогой къ добродѣтели“. Подобно тому, какъ грѣхопаденіе Люцифера состояло въ томъ, что онъ домогался нѣжной природы въ Богѣ, такъ и новое грѣхопаденіе cadaго заключается въ его „влюбленности“ въ земной міръ. „О человѣкъ, восклицаетъ Беме,

почему міръ для тебя слишкомъ тѣсенъ? Ты хочешь имѣть его для одного себя, и если бы ты имѣлъ его, то все же для тебя было бы мало мѣста". Поэтому собственная воля должна умереть, человѣкъ долженъ забыть міръ, а прежде всего свое собственное я. „добродѣтель не находитъ ничего и находитъ все", „гдѣ человѣкъ не живетъ, тамъ живетъ въ немъ добродѣтель": „это въ конецъ равнодушная душа, такъ какъ собственная жизнь души умираетъ". Человѣкъ долженъ ненавидѣть самого себя и предать себя вполне Богу; онъ долженъ охотно и бодро нести крестъ; правда, это самоотверженіе тяжело; но „если бы любовь не была въ страданіи, то ей бы нечего было и любить". Самый тяжелый крестъ и страданіе, которое приходится узнать подъ конецъ, — это презрѣніе міра, верхъ самоотреченія. „Очень тяжело быть презираемымъ всѣмъ міромъ; но то, что кажется тебѣ теперь тяжелымъ, будешь ты впоследствии любить больше всего".

Такимъ образомъ, по мнѣнію Беке, человѣкъ носитъ въ самомъ себѣ также и тройственность царства небеснаго, земнаго и адскаго: земное царство, поскольку его тѣло и его духъ исполнены желаній жизни, адъ — поскольку его душа со страстью усваиваетъ эти желанія, небесное царство — поскольку душа умираетъ для самой себя и воспринимаетъ благодать неба. Въ этомъ смыслѣ онъ въ заключеніе провозглашаетъ чисто идеальное пониманіе неба и ада и учить, что „всякая жизнь сама въ себѣ постановляетъ и исполняетъ свой приговоръ". „Душѣ не надо возноситься или низвергаться"; небо и адъ вездѣ: въ добрѣ живетъ небо, а въ злѣ — адъ.

Однако, какимъ бы грѣховнымъ и плохимъ ни былъ земной міръ, Беке, однако, не хочетъ терять надежду, что онъ когда нибудь улучшится. Онъ думаетъ, что посредствомъ откровенія, постоянно живущаго въ чистыхъ душахъ, и въ силу все усиливающагося стремленія къ добру будутъ въ концѣ-концовъ положены предѣлы этому извращенному міру. Но перестанетъ существовать только „матеріальная сущность вещей", каковы четыре элемента, солнце, луна и звѣзды; „послѣ того сдѣлается совершенно видимымъ внутренній міръ". Это и есть просвѣтленіе природы, обѣщанное Писаніемъ. Мѣсто матеріальнаго міра заступитъ метафизическій міръ идеальной тѣлесности, и будетъ существовать только два міра, небо и адъ, такъ какъ противоположность, проявившагося въ актѣ грѣхопаденія Люцифера, никогда уже не можетъ исчезнуть. Царство гнѣва также вѣчно, какъ и царство любви. Потому что „свѣтъ всегда будетъ свѣтить во тьму, а тьма не сможетъ его объять". Злые навсегда исключены изъ просвѣтленія природы: „человѣкъ, стоящій въ гнѣвѣ, испытываетъ любовь, какъ мученіе, — въ этомъ его адъ".

Такимъ образомъ, ученіе Якова Беке, вѣрное своему внутреннему духу, возводитъ въ концѣ-концовъ и свои натурфилософскія категоріи лишь въ чисто внутреннія опредѣленія; и его взглядъ на конецъ міра теряется въ безконечной перспективѣ той самой религіозной противоположности, изъ которой его мысль вышла. Это — система, съ начала

до конца проникнутая религиозным духомъ, которая въ земномъ мірѣ видитъ лишь проходящее и искаженное отраженіе міра духовнаго, и надъ которой господствуютъ противоположность божественной любви и божественнаго гнѣва. Всѣ фантазіи метафизическаго и натурфилософскаго построения вливаются въ это общее русло, и какъ бы ни былъ мутенъ текущій по этому руслу потокъ, какъ бы ни было ничтожно по своему реальному составу наполняющее его содержаніе, все же достойно удивленія могучій напоръ водъ этого потока и тотъ мощный бѣгъ, съ какимъ онъ стремится въ океанъ познания Бога.

Ученіе Беме послѣднее порождение нѣмецкой мистики, въ то же время оно и послѣдній памятникъ самостоятельной философской мысли, созданный Германіей въ этотъ періодъ. Въ университетахъ господствовала отчасти католическая, отчасти протестантская схоластика; только кое-гдѣ завлѣла о себѣ робкая оппозиція, опиравшаяся главнымъ образомъ на рамизмъ, но она быстро снова подавлялась. Также и въ народѣ стало вытѣсниться мистическое движеніе. Хотя какъ разъ ученіе Беме и распространялось въ видѣ секты, главнымъ образомъ черезъ посредство нѣкого Гихтеля, и даже встрѣтило нѣкоторое сочувствіе въ Нидерландахъ и особенно въ Англіи, какъ это доказываютъ сочиненія Джона Пордэджа (Pordage, 1625 — 1698) и Томаса Бромлея (Bromley, † 1691), но о дальнѣйшемъ развитіи этихъ мыслей не было и рѣчи. Прежде всего въ самой Германіи все было поглощено бѣдствіями великой войны, которая начала свирѣпетовать уже въ послѣдніе годы жизни герлицкаго башмачника; и въ силу тяжелыхъ страданій, причиненныхъ ею, чуть было окончательно не исчезли религиозные интересы нѣмецкой націи. Известно, какъ дикія и опустошительныя войны этого тридцатилѣтія не только истерзали почву Германіи и уничтожили ея богатую торговлю, но еще и смыли, подобно мрачному потоку, ея культуру въ искусствѣ и наукѣ. Этой общей участи подверглась и философія; и когда во второй половинѣ XVII в. Германія снова начала приходить въ себя и, какъ бы переживая новое дѣтство, стала снова устранивать свою культурную жизнь, тогда и ея философіи пришлось впитать въ себя тѣ мысли, которыя за этотъ промежутокъ времени были подготовлены болѣе счастливыми культурными націями запада.

ГЛАВА III.

Англійскій эмпиризмъ.

Мы вступаемъ на почву собственно *научнаго развитія новой философіи* лишь тогда, когда переходимъ къ разсмотрѣнію новыхъ систематическихъ обоснованій, которыя вырабатывались въ Англіи и Франціи. Въ мысленіи какъ итальянцевъ, такъ и нѣмцевъ одинаково преобладаютъ склонность къ метафизикѣ, находящая себѣ опору у первыхъ въ художественной, у послѣднихъ—въ религіозной фантазіи. Протестъ противъ схоластики приводитъ въ обоихъ случаяхъ къ созданію новаго содержанія мышленія, и въ страстномъ исканіи самобытнаго содержанія знаній большей частью упускали изъ виду, что для ума нужна хорошая школа; съ головокружительной быстротой переходили отъ ничтожнѣйшихъ опытныхъ данныхъ къ самымъ высшимъ и послѣднимъ проблемамъ философскаго познанія и создавали системы, иногда—величественно красивыя, но несостоятельныя съ научной точки зрѣнія.

Только у Галилея встречаемъ мы зрѣлый научный умъ, сумѣвшій пробиться изъ гуманистическихъ фанатій къ методу современнаго естествознанія. Въ томъ же направленіи шли и первые зачатки новой философіи въ Англіи и Франціи; она уже съ самаго начала болѣе трезва и ясна, чѣмъ въ Италіи и Германіи. Они менѣе подвержены непосредственному вліянію новаго содержанія познанія, но за то въ нихъ видно больше старанія тщательно намѣтить и проложить тотъ путь, по которому надѣялись достичь твердо обоснованныхъ данныхъ новой науки. Въ то время, какъ итальянская натурфилософія и нѣмецкая теософія противопоставляли схолистикѣ новое содержаніе, во Франціи и Англіи разрывъ съ нею совершился скорѣе въ томъ смыслѣ, что боролись противъ *формы* прежняго мышленія и всѣми силами стремились найти *новый методъ* познанія.

§ 20. Гносеологическій характеръ новой философіи.

Въ силу своего съ самаго начала оппозиціоннаго характера, новая философія получила методологическое направленіе, изслѣдующее ближайшимъ образомъ самую дѣятельность познанія, по крайней мѣрѣ постольку, поскольку она именно не желала болѣе выставять одно утвержденіе противъ другого, но стремилась двигаться впередъ при помощи научныхъ доказательствъ. Часто приходится читать, что Кантъ впервые вознесъ философію на точку зрѣнія теоріи познанія. Это вѣрно лишь постольку, поскольку Кантъ нашелъ окончательную форму и основаніе для этой гносеологической тенденціи. Но нечего бояться нанести какой либо ущербъ величію Канта признаніемъ, что эта тенденція была съ самаго начала заложена въ научныхъ направленіяхъ новой философіи. Не слѣдуетъ забывать, что Бэконъ и Декартъ, различные во всемъ настолько, какъ только могутъ различаться два философа, сходятся однако въ томъ, что признають необходимымъ исправить безплодность схоластики новымъ методомъ мышленія, и что ихъ метафизическія системы цѣликомъ построены на вскомыхъ ими методахъ: не слѣдуетъ также упускать изъ виду, что уже у Локка ясно и точно выражено требованіе установить границы и силу познавательной способности чловѣка, прежде чѣмъ приступить къ познанію вещей.

Этотъ *гносеологическій основной характеръ новой философіи* находится въ тѣснѣйшей связи съ ея борьбой противъ схоластическихъ формъ мышленія, и такъ какъ послѣднія состояли лишь въ педагогическомъ развитіи аристотелевской теоріи силлогизма, то какъ разъ эти новыя научныя обоснованія философіи находятся, повидимому, въ сильнѣйшемъ противорѣчій съ Аристотелемъ. До утомительности часто встречаемъ мы въ нихъ указаніе на то, что путемъ умозаключеній по извѣстнымъ тремъ или четыремъ фигурамъ мы никогда не можемъ узнать ничего новаго, но лишь облекаемъ въ новыя словесныя формы уже давнымъ-давно извѣстное, или же выставляемъ на видъ и такимъ образомъ какъ бы доказываемъ предположенія, которыя уже имѣются въ нашемъ умѣ. Отсюда ложный, совершенно безплодный характеръ схоластической науки, которая столѣтіями вращалась въ кругу однихъ и тѣхъ же мыслей и не приобрѣла никакихъ новыхъ знаній. Въ этой формѣ наука осуждена вѣчно пережевывать старое, и жажда новаго знанія остается неудовлетворенной.

Въ этихъ поискахъ за новыми методами обнаруживается достойная вниманія зависимость философіи отъ *спеціальныхъ наукъ*, которыя прокладывали свои собственные пути впереди ея и независимо отъ нея. въ особенности же отъ *естествознанія*, формы познанія котораго имѣли рѣшающее вліяніе на выработку философской методологіи. Ни одно изъ многочисленныхъ стремленій Возрожденія не имѣло такого самобытнаго характера, ни одно такъ вѣрно не обѣщало дать дѣйствительно новое

содержаніе, ни одно, наконецъ, не начало приносить такіе блестящіе плоды, какъ естествознаніе. Въ то время, какъ Возрожденіе XIV и XV вв. было главнымъ образомъ историческаго характера и имѣло свое самое цѣнное научное достояніе въ *гуманитарныхъ* наукахъ. — начиная съ XVI в. все пынѣе и пынѣе расцвѣтаетъ естествознаніе и постепенно настолько завладѣваетъ интересами философскаго мышленія, что въ мышленіи позднѣйшаго времени совершенно исчезла историческая точка зрѣнія; и XVIII вѣкъ со своимъ естественно-научнымъ Просвѣщеніемъ снисдѣлательствовалъ объ одностороннемъ непониманіи сущности историческаго развитія. Такимъ образомъ, два великихъ царства дѣйствительности, *исторія* и *природа*, одно послѣ другого и отчасти ираждунъ другъ съ другомъ, управляли стремленіемъ современнаго духа къ познанію, и только наука XIX в. создала высокую задачу уравнивать ихъ другъ съ другомъ.

Въ гносеологическихъ новизнѣхъ современной философіи совершенно отступаетъ на второй планъ склонность къ уразумѣнію исторической жизни. Они направляются исключительно на свободное, чуждое предвзятыхъ мнѣній и всеобъемлющее познаніе природы. Идеаломъ этого стремленія является не что иное, какъ установленіе истиннаго метода естествознанія. И въ этомъ то сказывается зависимость этихъ обоснованій отъ самого естествознанія, ибо оно уже существовало и работало новыми методами, прежде чѣмъ философія ихъ установила. Философскому мышленію оставалось только овладѣть этими методами, обобщить ихъ путемъ абстракціи и такимъ образомъ выслить съ принципиальной точки зрѣнія то, что было испытано въ единичныхъ случаяхъ. Это по-своему сдѣлалъ Галилей примѣнительно къ развитію механики; этой же общей задачей объясняется всего меньше и притомъ столь сильная противоположность между двумя основателями современной философской науки: Бэкономъ и Декартомъ.

Дѣло въ томъ, что *методъ новаго естествознанія* заключается въ себѣ двѣ существенныя составныя части, которыя, конечно, должны быть различаемы другъ отъ друга; обѣ онѣ свойственны современному мышленію и совершенно чужды прежнимъ вѣкамъ. Въ греческомъ естествознаніи въ общемъ слишкомъ ужъ преобладало метафизическое стремленіе къ всеобъемлющему объясненію, чтобы можно было дойти до методическаго изслѣдованія, безпристрастнаго изысканія и точной установки фактовъ, а изъ того, что давалъ опытъ, стремились выводить самыя общія принципы природы исключительно путемъ логическихъ умозаключеній. Новое естествознаніе ставитъ на мѣсто случайнаго опыта *систематическое наблюденіе* и въ подходящихъ случаяхъ *экспериментъ*, а на мѣсто силлогистическихъ обобщеній — *математическое обоснованіе*. Такимъ образомъ, его методъ складается изъ *индуктивныхъ* элементовъ экспериментальнаго изслѣдованія и изъ *дедуктивныхъ* элементовъ математическаго исчисленія. Полное сдѣлнѣе и тѣхъ и другихъ произошло въ гоніяхъ новаго естествознанія, въ Галилей и Ньютонѣ. И что, та-

кимъ образомъ, давало естествознаніе въ своей области, атимъ стремилась овладѣть новая философія для общаго познанія и высшихъ методологическихъ принциповъ. Придти принципиально къ этому сліянію.—такова идеальная мысль, вокругъ которой вращаются всѣ главныя системы новой философіи, и которая до сихъ поръ еще не вполне достигнута.

Въ обоихъ началахъ научной философіи новаго времени выступаютъ эти два элемента совершенно отдѣльно и даже въ сильнѣйшемъ противорѣчій другъ съ другомъ. Съ одной стороны, истинное познаніе ищутъ только въ наблюденіи и экспериментѣ, съ одностороннимъ отрицаніемъ всѣхъ дедуктивныхъ элементовъ, съ другой—только въ построенной по образцу математики дедукціи. Такимъ образомъ, Бэконъ и Декартъ представляютъ двѣ крайнія противоположности, начиная съ которыхъ два главныя направленія новой философіи постепенно сближаются. Математическая дедукція была, очевидно, ближе всего тому блестящему остроумію, которымъ французы всегда отличались въ этой области. Эмпиризмъ, наоборотъ, былъ симпатиченъ практическому духу англичанъ, проявившему себя уже раньше подобнымъ же образомъ. Въ теченіи всей исторіи западной философіи Англія была плодородной почвой для эмпиристическихъ направленій, стремившихся найти и установить связь между философіей и опытыми науками. Мало расположенные къ чистому умозрѣнію, англичане всегда стремились поставить философію на почву эмпирической дѣйствительности, и то, что ихъ труды теряютъ такимъ образомъ въ величій и глубинѣ, вознаграждается цѣнностью добросовѣстныхъ и тщательныхъ изысканій. Изъ Англіи на зарѣ Возрожденія вышли номиналистическія теоріи, которыя ради эмпирическаго изслѣдованія порвали связь между философіей и богословіемъ; изъ Англіи еще раньше происходилъ монахъ, въ своемъ родѣ бѣлый воронъ, который сумѣлъ обогатить реальныя знанія XIII в.—Роджеръ Бэконъ. Его союменнику въ вѣкъ Елизаветы суждено было провозгласить опытъ основаніемъ философіи.

§ 21. Фрэнсисъ Бэконъ.

Ни одинъ изъ европейскихъ культурныхъ народовъ не проводилъ такъ энергично и не выразилъ такъ ясно въ своей исторіи и въ своихъ учрежденіяхъ принципа національной самобытности и индивидуальной независимости, какъ англичане; и въ эпоху Возрожденія взоръ исторіи ни на одно изъ государствъ не можетъ остановиться съ большимъ удовольствіемъ, какъ на состояніи *Англіи въ вѣкъ Елизаветы*. Достигшая послѣ долгой борьбы внутренняго покоя и устойчивости, нація ввозапно развиваетъ удивительную силу расцвѣта политическаго могущества и не менѣе удивительную энергію духовной жизни. При томъ же дворѣ, при которомъ величайшій поэтъ Англіи ставилъ свои міровыя драмы, поднимался со ступени на ступень гениальный государственныи мужъ, основавшій англійскую философію.

Франсисъ Бэконъ, родившійся въ 1561 г., получилъ свое научное образование въ Кембриджѣ, а свое государственное развитіе во время двухлѣтняго пребыванія при французскомъ дворѣ. Смерть его отца, который, хотя и былъ хранителемъ большой государственной печати, тѣмъ не менѣе оставилъ сыновей въ затруднительномъ экономическомъ положеніи, заставила его вернуться на родину и выступить на практический путь юридической дѣятельности. Медленность въ повышеніи на этомъ поприщѣ, на которомъ его не поддерживалъ и дядя, лордъ Бурлей (Burleigh), побудила его примѣнить свои значительныя ораторскія способности къ парламентской дѣятельности, и съ 1584 г. онъ занялъ въ нижней палатѣ выдающееся положеніе, сначала въ рядахъ оппозиціи, а потомъ скорѣе на сторонѣ королевы. Перемѣна въ его политическомъ положеніи сказалась именно въ процессѣ Эссекса, который раньше былъ его другомъ, благодѣтелемъ и покровителемъ, и съ которымъ онъ тотчасъ же разошелся, лишь только тотъ вступилъ въ оппозицію противъ королевы. Въ концѣ-концовъ онъ такъ рѣзко выступилъ противъ него въ процессѣ, что его „искусное перо“ было упомянуто королевой въ официальной запискѣ, въ которой она оправдывалась по поводу этого процесса. Если Бэконъ уже въ это время умѣлъ подниматься все выше и выше при помощи интригъ, то еще съ большимъ искусствомъ удержался онъ въ милости короля во время господства временщиковъ, начавшееся со вступленіемъ на престолъ Якова I. Покровительствуемый счастьемъ, онъ быстро поднялся по лѣстницѣ почестей и чиновъ: въ 1617 году онъ сталъ хранителемъ большой печати, въ слѣдующемъ году — великимъ канцлеромъ и барономъ Веруламскимъ, въ 1621 г. — виконтомъ С.-Албанскимъ. Но за возвышеніемъ послѣдовало страшное паденіе. Политическій процессъ, возбужденный противъ него отчасти противной партіей, отчасти цѣлымъ рядомъ личныхъ враговъ, обнаружилъ, что лордъ Бэконъ виновенъ въ практиковавшемся повсемѣстно взяточничествѣ. Нѣтъ ничего невозможнаго, что онъ безпрекословно подчинился учиненному надъ нимъ слѣдствію и наказанію, чтобы обвиненіи и разоблаченіи не коснулись еще болѣе высокаго лица. Въ пользу этого говоритъ то обстоятельство, что король немедленно отменилъ наказаніе и черезъ нѣсколько лѣтъ снова звалъ его ко двору и въ палату пэровъ. На этотъ разъ Бэконъ устоялъ противъ соблазна вѣшняго блеска; живя изгнанникомъ въ своемъ имѣніи, онъ нашелъ досугъ для научныхъ занятій, въ чемъ постоянно долженъ былъ отказывать себѣ во время своей бурной общественной дѣятельности: этотъ досугъ онъ употребилъ на старательное развитіе своихъ философскихъ идей и естественно-научныхъ опытовъ, за которыми его и застала смерть въ 1626 г.

Нельзя отрицать, что столь блестящая по вѣщности жизнь этого философа была запятнана тяжелыми нравственными преступленіями. Безмѣрное честолюбіе заставило его принять участіе въ интригахъ королевскаго двора, большая расточительность принуждала добывать средства для роскошной жизни не всегда правильнымъ путемъ, а его безграничный

эгоизмъ и карьеризмъ лишили его благородныхъ чувствъ дружбы и благодарности. Поэтому несправедливо скрывать его слабыя стороны, какъ это старались сдѣлать его восторженные почитатели; но такъ же нелепо справедливости и въ томъ, когда стараются такъ глубоко очернить его съ нравственной точки зрѣнія, что наряду съ этимъ его научное величіе должно казаться совершенно непонятнымъ. Тѣмъ болѣе, что существуетъ такая точка зрѣнія, — ее съ счастливой провидательностью постигъ и блестяще провелъ Куно-Фишеръ. — съ которой и его характеръ, и его ученіе являются въ одинаковомъ свѣтѣ, и ихъ внутренняя взаимная связь ясно выступаетъ наружу.

Бэконъ принадлежитъ времени мощнаго культурнаго движенія, и его государственная дѣятельность создаетъ у него возвышенный и широкій взглядъ на это движеніе. Повсюду, какъ на политическомъ, такъ и на религіозномъ и умственномъ поприщахъ борются новыя силы противъ господства старыхъ, и повсюду въ своей борьбѣ пользуются онѣ средствами возвышающагося разума. Англія, ставшая вслѣдствіе правленія Елизаветы передовой протестантской и германской державой, — является въ XVI и XVII вв. главнѣйшей ареной этой борьбы и самымъ энергичнымъ образомъ продолжаетъ движеніе современной культуры, уже утихающее въ Италіи. Поставленный своимъ воспитаніемъ въ самый центръ этой борьбы силъ, брошенный безъ средствъ въ разгаръ политическихъ интригъ, предоставленный исключительно самому себѣ и къ тому же исполненный пылкаго честолюбія, лордъ Бэконъ съ гениальной провидательностью схватываетъ отличительныя черты этой борьбы и даетъ имъ самое полное выраженіе въ своей жизни и своемъ мнѣніи. Онъ понимаетъ, что рѣшающей силой является здѣсь разумъ и знаніе. Онъ знаетъ, что если желаетъ чего-либо достигнуть, то можетъ опираться лишь на пріобрѣтенную имъ высшую умственную силу. И выраженіемъ его личнаго жизненнаго правила являются тѣ гордыя слова, которыя онъ ставитъ въ главѣ своего ученія: *знаніе — сила*. Преобладаніе умственнаго „образованія“ („Bildung“) въ современной культурѣ, которое уже опредѣляетъ собою характеръ итальянскаго Возрожденія, находитъ здѣсь свое принципиальное выраженіе, и нельзя ясниѣ и удачнѣе, чѣмъ это практически и теоретически сдѣлалъ Бэконъ, доказать, что основой всякаго современнаго могущества является разумъ.

Такова исходная точка зрѣнія, съ которой слѣдуетъ одинаковымъ образомъ разсматривать и его ученіе, и его жизнь, чтобы не оцѣнить ни то, ни другую ни слишкомъ низко, ни слишкомъ высоко; вотъ тотъ пунктъ, который связывалъ его личное честолюбіе съ его научнымъ гениемъ. И какъ въ практической жизни проводитъ онъ этотъ принципъ съ безпощадной односторонностью и опаснымъ пренебреженіемъ къ нравственнымъ законамъ, точно также и въ научной области, гдѣ на него не могли дѣйствовать никакія личные интересы, ему удалось развить, исходя изъ него, величественную систему.

Прежде всего изъ этого вытекаетъ, что для Бэкона знаніе никогда не являлось цѣлью въ себѣ. У него и помину нѣтъ о томъ чистомъ и вдохновенномъ стремленіи къ высшей истинѣ, которое одушевляло Бруно и Беме. Онъ не знаетъ благоговѣйнаго погруженія въ тайны природы или души. Знаніе является для него лишь сильнѣйшимъ и вѣрнѣйшимъ средствомъ для завоеванія могущества. Сколько кто знаетъ, столько тотъ можетъ; ибо только тогда можно господствовать надъ вещами, когда мы ихъ понимаемъ. Конечно, Бэконъ могъ научиться этому принципу (въ чемъ его и упрекнулъ Гегель) на людяхъ, которыхъ онъ основательно знаетъ, а потому пользовался и управлялъ ими: но цѣнность его философіи состоитъ именно въ томъ, что онъ сумѣлъ посмотреть такъ на всякое знаніе. Отсюда вытекаютъ противорѣчія и родственныя черты Бэконовской философіи по отношенію къ другимъ системамъ. Великій мыслитель древности, съ которымъ боролись представители новаго времени, Аристотель искалъ высшій идеалъ челоука въ чистомъ умоузнаніи, въ научномъ познаніи божественной сущности; точно также „созерцательное монашество“ христіанской эпохи выше всего цѣнило это умоузнаніе ради него самого. Отсюда уже ясно то противорѣчіе, въ которомъ Бэконъ находится по отношенію къ Аристотелю и ко всѣмъ зависящимъ отъ него философскимъ теоріямъ; отсюда же и его неприязнь ко всѣмъ мистическимъ системамъ, которыя, конечно, въ еще большей степени склоняются къ созерцанію. Недостатокъ прежней науки, говоритъ онъ, заключается въ ея бесплодности: она ничего не понимаетъ въ жизни, такъ какъ развивалась въ кельѣ монаха, гдѣ, естественно, можно заниматься лишь благочестивымъ созерцаніемъ. До сихъ поръ наука была занерта, какъ въ монастырѣ, и безплодна, „какъ посвященная Богу монахиня“. Равнымъ образомъ возстаетъ онъ противъ книжной и кабинетной учености, которая орудуетъ только словами, ничего не знаетъ въ дѣйствительности и является тѣмъ опаснѣе, что думаетъ или дѣлаетъ видъ, будто бы знаетъ все. Наука должна вступить въ самую жизнь; ея задача — могучая дѣятельность, и потому философъ долженъ также находиться среди жизни и по возможности стоять на высотѣ. Изъ духовъ, которыхъ вызываетъ Гетевскій Фаустъ, Бэконъ всецѣло преданъ духу земли. Кто не узнаетъ изъ этихъ основныхъ мыслей Бэконовской философіи практическаго духа англичанъ, которые прежде и лучше другихъ народовъ сумѣли и умѣютъ примѣнить къ жизни научныя открытія, и которымъ, съ другой стороны, въ силу этого направленія недоступно вдохновенное стремленіе къ знанію ради него самого, что опять таки до односторонности развито у нѣкоторыхъ другихъ народовъ. Отсюда легко понять, почему нѣмецкая философія, которая со всей энергіей наставляла на мысли, что знаніе служить цѣлью само по себѣ, часто низко цѣнила Бэкона за этотъ его утилитаризмъ и относилась къ нему пренебрежительно.

Однако не слѣдуетъ отсюда заключать, что утилитаризмъ Бэкона былъ мелочнымъ. Онъ не былъ настолько близорукъ, чтобы требовать прак-

тической пользы непосредственно отъ каждого отдѣльнаго научнаго открытія и признавать только такія знанія, которыя могутъ быть тотчасъ же примѣнены гдѣ-либо. Такой мелочности нельзя предполагать у чловека, который по многимъ направленіямъ указалъ пути современной науки. Бэконъ разсматривалъ съ этой практической стороны только всю совокупность знанія и конечную задачу всякаго изслѣдованія; скорѣе онъ понималъ пользу знанія съ дѣйствительно величественной точки зрѣнія, именно съ точки зрѣнія *культуры*. Его философія должна дать знаніе, какъ силу, не въ руки однихъ людей противъ другихъ, но всему чловѣческому роду для великой цѣли подчиненія природы и господства надъ ней. Благодаря этой мысли онъ болѣе, чѣмъ кто-либо, является непосредственно сыномъ своего вѣка. Мысль *господства надъ природою* проходить, какъ могучее стремленіе, черезъ все Возрожденіе и обнаруживается въ юишеской неясности и фантастическомъ перазуміи въ домотаельствахъ магіи. Чего магія стремилась достигъ при помощи таинственныхъ и демоническихъ силъ, Бэконъ хочетъ добиться трезвымъ путемъ естествознанія. По отношенію къ природѣ силѣе всего выражается, что знаніе—сила: моцнымъ силамъ природы чловекъ можетъ противопоставить только одну: свое знаніе. Повелѣвать природою можно, только повинувась ей; мы можемъ принудить ее къ какому-нибудь слѣдствію, лишь возстановимъ для него всѣ условія, а это мы въ состояніи сдѣлать только въ томъ случаѣ, если знаемъ условія, при которыхъ наступаетъ явленіе, и законы дѣятельности природы. Поэтому, если чловекъ призванъ господствовать надъ природою, то онъ можетъ достигъ этого лишь своей наукой. Вотъ въ чемъ тайна Бэконовской философіи. Въ ней находятъ ясное выраженіе тѣ мысли, которыя въ туманномъ броженіи пробили себѣ выходъ въ магіи. Во имя культуры изслѣдовать природу, чтобы подчинить ее благу всего чловѣчества,—вотъ принципъ лорда Бэкона. Онъ засталяетъ знаніе служить культурѣ, а современные естествоиспытатели, которые стремятся при помощи открытій и изобрѣтеній преобразовать и облагородить состояніе чловѣческаго общества, меньше всего имѣютъ права пренебрежительно относиться къ чловеку, который за нѣсколько столѣтій передъ ними далъ блистательнѣйшее выраженіе ихъ задачѣ.

Впрочемъ, лордъ Бэконъ является философомъ практической культурной задачи современной науки не только въ силу того, что установилъ это общее отношеніе науки къ цѣли господства надъ природою; онъ сынъ своего вѣка открытій и изобрѣтеній еще и тѣмъ, что далъ этой мысли болѣе строгое и точное опредѣленіе. Все смитеніе Возрожденія, его тревожное стремленіе къ полному преобразованію чловѣческихъ отношеній, его необузданная надежда на великіе неожиданные перевороты—все это находятъ себѣ у Бэкона самое ясное выраженіе въ его остроумно-риторическомъ, часто высокопарномъ и преувеличенномъ, но всегда увлекательномъ и образномъ изложеніи; но онъ, по крайней мѣрѣ, пытается ввести въ болѣе спокойное и научное русло этотъ

фантастическій потокъ. Что до сихъ поръ дѣйствительно достигнуто на пути къ подчиненію природы, этимъ обязавы мы не вѣдѣпостямъ магіи, но *изобрѣтеніямъ*; и Бэконъ безпрестанно указываетъ на то, какъ стало преобразовываться состояніе общества подъ вліяніемъ изобрѣтений пороха, компаса, книгопечатанія. Но всѣ эти изобрѣтенія были до сихъ поръ болѣе или менѣе случайными, безъ плана и взаимной связи; намъ не хватаетъ, говоритъ Бэконъ, *метода изобрѣтенія*, твердо научно обоснованнаго пути къ постоянному возрастанію способности человека повелѣвать природой. Въ своей неоконченной утопіи „*Nova Atlantis*“ Бэконъ представляетъ, что планъ, который онъ делѣлъ на этотъ счетъ для будущаго, уже выполненъ. Въ счастливомъ уединеніи мудрый небольшой народъ островитянъ устраиваетъ всю человѣческую жизнь съ самымъ уютнымъ комфортомъ. Всѣ уже раньше сдѣланныя въ мірѣ открытія и изобрѣтенія систематически примѣняются въ „домѣ Соломона“ для новыхъ изобрѣтений. Не отсутствуютъ въ этомъ обзорѣ ни паровая машина и воздушный шаръ, микроскопъ и телефонъ, равно какъ и *perpetuum mobile*. Всякое наблюденіе природы должно быть употреблено на то, чтобы улучшить, украсить, удлинить человѣческую жизнь.

Такимъ образомъ, всѣ стремленія Бэконовской философіи концентрируются на *ars inveniendi* (искусство изобрѣтать). Довольно комично то обстоятельство, что Бэконъ употребляетъ здѣсь то же выраженіе, которымъ сама схоластика отиѣтила въ послѣдніе свои дни всю свою безплодность и безсиліе. Попытки устроить механическій приборъ для изобрѣтенія новыхъ мыслей, которыми Бруно посвятилъ свое учное вниманіе, назывались также *ars inveniendi*; разница здѣсь была лишь въ томъ, что схоласты считали нужнымъ изобрѣтать мысли, Бэконъ же надеялся изобрѣсти изъ творческой полноты методическаго размышленія орудія для господства надъ природой.

Изъ этихъ основныхъ чертъ ясенъ весь характеръ Бэконовской философіи. Правда, эту главную задачу—искусство изобрѣтать—Бэконъ не выполнялъ, если только она вообще можетъ быть когда-либо выполнена. Изобрѣтеніе—дѣло генія и счастья; ему нельзя ни научить, ни научиться; и что Бэконъ самъ не былъ изобрѣтателемъ, это болѣе всего явствуетъ изъ того, что онъ считалъ возможной теорію изобрѣтенія. Значеніе его философіи лежитъ скорѣе въ обработкѣ имъ той части, на которую онъ смотрѣлъ, какъ на необходимую подготовку къ некоему изобрѣтенію, въ *interpretatio naturae* (толкованіи природы). Ибо такъ какъ вообще природа можетъ быть подчинена лишь при помощи нашей науки объ ней, то и всякое изобрѣтеніе въ концѣ-концовъ основывается на знаніи законовъ, управляющихъ природой. Поэтому дѣйствительное значеніе Бэконовской философіи ограничивается очеркомъ *новаго метода познанія природы*, и здѣсь Бэконъ выступаетъ противъ старой науки такимъ кореннымъ образомъ, такъ совершенно ново и самостоятельно, что нигдѣ можно сказать, разрывъ съ схоластикой, съ котораго вообще начинается современное мышленіе, не былъ выпол-

онъ съ такой полнотой и глубиной, какъ въ его философiи. Конечно, онъ является представителемъ односторонняго эмпиризма; но за нимъ та значительная заслуга, что онъ далъ ему принципиальное выраженiе и систематическую форму. Единственное средство къ успѣшному изобрѣтению—это *опытъ*. Какъ человѣкъ можетъ господствовать надъ природой, лишь повинаясь ей, точно также онъ можетъ и правильно познать ее лишь путемъ такого же повиновенiя, отбрасывая все предвзятыя мнѣнiя и умозрѣнiя и слѣдуя исключительно ея указанiямъ. Но этотъ безусловно необходимый для истиннаго познаниа природы опытъ не есть случайное, непредвидѣнное подмѣчиванiе единичныхъ случаевъ, а скорѣе методически производимое изслѣдованiе; въ вынесенiи этого и заключается величiе научнаго труда Бэкона, каковы бы ни были его недостатки и пробѣлы.

Все дѣло обновленiя науки, которое Бэконъ поставилъ своей задачей, называетъ онъ *Instauratio magna*. Оно распадается главнымъ образомъ на три части: во-первыхъ, обзоръ всѣхъ наукъ для установленiя спеціальнаго задачи философiи, затѣмъ развитiе новаго метода естествознанiя и, наконецъ, его примѣненiе къ единичному изслѣдованiю.

Первую изъ этихъ задачъ онъ уже рано имѣлъ въ виду въ своихъ „Two books of proficience and advancement of learning divin and human“, а въ 1623 г., послѣ разносторонней переработки, снова издалъ относящiйся къ этому разсужденiю подъ заглавiемъ „De dignitate et augmentis scientiarum“. Онъ излагаетъ здѣсь систематическiй *обзоръ человѣческихъ знанiй*, описанiе научнаго кругозора, или, какъ онъ это называетъ, *globus intellectualis*. По тремъ основнымъ способностямъ человѣческой души: памяти, воображенiю и разсудку, производитъ онъ основное подраздѣленiе „наукъ“ на „исторiю“ (*historia*—вообще опытные знанiя), поэзiю и философiю, при чемъ послѣдняя означаетъ науку въ собственномъ смыслѣ слова. Она имѣетъ въ общемъ три объекта: Бога, человека и природу. Бэконъ отдѣляетъ, однако, о чемъ мы будемъ говорить ниже, познанiе Божества и безсмертной части человѣческой души (*spiraculum*) отъ научнаго изслѣдованiя въ тѣсномъ смыслѣ. Историческое опредѣленiе трехъ объектовъ философiи онъ приводитъ лишь затѣмъ, чтобы критиковать его; точно также онъ не являетъ согласенъ со всемъ вообще этимъ дѣленiемъ наукъ. Такимъ образомъ, для философскаго познаниа остаются доступными лишь природа и человѣкъ, поскольку онъ представляется членомъ въ общей естественной связи явленiй. Въ этомъ—противорѣчiе Бэкона съ остальной натурфилософiей его времени. Здѣсь совершенно отсутствуетъ чаще всего присущiй ей теософическiй характеръ, и философiя разсматривается исключительно какъ методологiя естествознанiя. Собственно познанию природы обыкновенно предпосылается онтологическое основное ученiе о высшихъ понятiяхъ подъ названiемъ *philosophia prima* или *scientia universalis*. Хотя Бэконъ ставитъ его довольно низко, но все же выше, чѣмъ математику, которую онъ мало понимаетъ и значенiе

которой онъ замѣчательно просмотрѣлъ. Что же касается собственно натурфилософши, то она является метафизикой, поскольку занимается телеологическимъ разсмотрѣніемъ природы, и физикой, поскольку это разсмотрѣніе касается причинъ. Въ серединѣ между той и другой, въ извѣстномъ смыслѣ принадлежа къ нимъ обѣимъ, стоитъ изученіе „формъ“, которыя составляютъ пребывающую, законосообразную дѣйствующую сущность вещей, и для познанія которыхъ главнымъ образомъ и предназначенъ новый методъ. Изъ этого сопоставленія лучше всего видно, что Бэконъ въ этомъ сочиненіи имѣлъ въ виду дать лишь критическое разсмотрѣніе состоянія наукъ, а вовсе не правила для ихъ подраздѣленія. Если принять во вниманіе, какого мнѣнія онъ былъ самъ о телеологическомъ разсмотрѣніи природы, о чемъ будетъ рѣчь впереди, и какъ онъ изгналъ его примѣненіе изъ царства точной науки, то невозможно будетъ принять, будто онъ серьезно желалъ поставить рядомъ метафизику и физику, какъ двѣ равноправныя науки. По его собственному ученію, метафизика имѣетъ право на существованіе лишь постольку, поскольку она, какъ ученіе о формахъ, совпадаетъ съ высшими выводами физики; поскольку же метафизика имѣетъ дѣло съ конечными причинами вещей, она является, по мнѣнію Бэкона, лишь излишнимъ умозрѣніемъ. Единственная допускаемая имъ наука — это физика и антропология, какъ та часть ея, которая занимается законосообразными движеніями человеческой душевной жизни и въ силу этого примыкаетъ, съ одной стороны, къ логикѣ, съ другой — къ этикѣ.

Новый методъ этого познанія природы разсматривается въ „*Novum organon*“, въ появившейся въ 1620 г. коренной переработкѣ напечатанныхъ восемь лѣтъ передъ тѣмъ „*Cogitata et visa*“. Какъ показывать заглавіе этого сочиненія, Бэконъ хочетъ противопоставить старой аристотелевской методологіи новую, единственной задачей которой было бы обоснованіе правильного познанія природы. Для этой цѣли прежде всего надо устранить ложныя воззрѣнія на природу. Ибо человекъ, въ особенности же въ своемъ историческомъ развитіи, не достигаетъ этого правильного познанія природы самъ по себѣ, а лишь съ трудомъ долженъ быть подготовленъ къ нему. Правда, новая наука должна исходить изъ опыта, но отнюдь не изъ тѣхъ нескритическихъ представленій, которыя составляютъ себѣ о мірѣ обыкновенный человекъ. Къ числу немаловажныхъ заслугъ Бэкона принадлежитъ, что онъ рѣшился разрушить до основанія наивное мнѣніе, будто бы природа дѣйствительно такова, какой она отражается въ житейскомъ опытѣ любого человека, и что онъ явно сознавалъ тотъ вредъ, который вносится въ истинность нашего представленія о мірѣ человеческими привычками и предрассудками. Поэтому его методологія начинается съ *pars destruens* (разрушающая часть), съ критической части, которую онъ гордо противопоставляетъ аристотелевскому ученію о ложныхъ умозаключеніяхъ. Какъ Аристотель указалъ ошибки въ умозаключеніяхъ, такъ Бэконъ хочетъ указать

ошибки въ воспріятіяхъ и очистить отъ примѣсей, вносимыхъ человекомъ пзъ своего мышленія, то, что является чистымъ и дѣйствительнымъ опытомъ. Эту въ выдающемся смыслѣ гносеологическую задачу преслѣдуетъ Бэконъ въ своемъ знаменитомъ учени обь *идолахъ*. Онъ дѣлитъ вводимыя нами въ воспріятія обманчивыя образы на четыре рода. Первый, *idola specus*, основанъ на особенностяхъ чувствъ и случайнаго положенія отдѣльнаго человѣка. Отъ идоловъ этого рода можно освободиться сравнительно легко. Хотя они по своей природѣ неисчислимы, но именно поэтому-то заключаютъ въ себѣ мало опаснаго, такъ какъ тотчасъ же устраняются сравненіемъ опытовъ нѣсколькихъ индивидуумовъ. Болѣе серьезными являются *idola theatri*, которые основываются на вѣрѣ въ авторитеты и угрожаютъ умноженіемъ ошибокъ выдающихся людей прежняго времени. Здѣсь Бэконъ съ безпощадной энергіей борется противъ всякой вѣры въ авторитеты, а собственно по отношенію къ философіи противъ рабской зависимости отъ имени Аристотеля. Какъ лучшее средство противъ этой вѣры въ авторитеты, онъ рекомендуетъ постоянную привычку смотрѣть на все своими глазами и говорить, что высшая достовѣрность принадлежитъ лишь тому, что узнано нами самими. Со вторымъ родомъ ошибокъ близокъ третій, *idola fori*, которыми мы перенимаемъ во время общественныхъ сношеній подъ влияніемъ языка. Воззрѣнія прежнихъ вѣковъ, выраженные и закрѣпленные въ языкъ, запечатлѣваются и въ насъ въ видѣ всеобщихъ предразсудковъ, отъ которыхъ трудно освободиться, и тѣмъ труднѣе, что наука, къ несчастію, привыкла работать надъ понятіями, и такимъ образомъ она становится все болѣе и болѣе зависимой отъ воззрѣній прежнихъ вѣковъ. Въ этомъ мѣстѣ Бэконъ съ страстной силой выражаетъ всю свою неаимчивость противъ словесной мудрости и всю полноту стремленія къ опытному познанію дѣйствительнаго міра. Но въ концѣ-концовъ всѣ эти три рода идоловъ являются относительно легко преодолимыми сравнительно съ той властью, которую имѣютъ надъ нами четвертые, *idola tribus*, корниющіеся въ самомъ существѣ человѣка. Если человѣческій умъ долженъ быть зеркаломъ вещей, то его слѣдуетъ прежде всего старательно вычистить отъ всѣхъ пятенъ, которыми загрязняютъ его индивидуальныя склонности, слѣпая вѣра и привычки; но и послѣ всего этого въ немъ еще остается неправильно отражающая свѣтъ изогнутость. Угладить ее и составляетъ самую трудную изъ всѣхъ задачъ. Утверждая это, Бэконъ дѣйствительно стоитъ передъ высшей задачей критической философіи; но онъ рѣшаетъ ее слишкомъ одностороннимъ образомъ, и вмѣсто того, чтобы изслѣдовать эту изогнутость зеркала человѣческаго мышленія на всемъ ея протяженіи, онъ указываетъ на одинъ только пунктъ, правда, пунктъ наибольшей кривизны, именно на *телеологическое разсмотрѣніе* вещей. Онъ считаетъ его вытекающимъ изъ человѣческой сущности, но въ то же время и наибольшимъ и опаснѣйшимъ по своимъ послѣдствіямъ заблужденіемъ, въ какое только когда-либо впадали и въ какое только можно впасть при усвоеніи дѣйствительности. Ис-

тинная связь вещей — механическая причинность. Природа не дѣлаетъ ничего ради какой-либо цѣли, но все по вѣчнымъ и неизмѣннымъ законамъ. А потому телеология должна быть a limine изгнана изъ познанія природы.

Такимъ образомъ, Бэконъ требуетъ устраненія всѣхъ опасностей, угрожающихъ дѣятельности человѣческаго воспріятія, и настаиваетъ на возстановленіи чистаго и неподдѣльнаго опыта. Главнѣйшее средство къ этому онъ видитъ въ *экспериментѣ*. Всѣ остальные виды опыта болѣе или менѣе случайны; предметъ и продолжительность наблюденія зависятъ по крайней мѣрѣ столько же отъ измѣчиваго теченія вещей, сколько отъ намѣренія наблюдателя. Только при экспериментѣ имѣетъ послѣдній возможность представить въ чистомъ видѣ то, что онъ желаетъ изучить, и, осуществивъ извѣстныя условія, принудить природу къ опредѣленнымъ дѣйствіямъ. Экспериментъ является уже частью той власти, которую человѣкъ пріобрѣтаетъ надъ природой при помощи своего знанія. Только обладая извѣстной степенью ранѣе пріобрѣтенныхъ знаній, можно ставить плодотворные эксперименты. Но какъ только они правильно поставлены, природа необходимо должна дать отвѣтъ на тѣ вопросы, для которыхъ они задуманы, и открыть тѣ тайны, которыя иначе остаются скрытыми. Только экспериментъ можетъ дѣйствительно дать чистый опытъ, и естествознаніе не сдѣлаетъ ни шага впередъ, если не будетъ систематически примѣнять этого драгоценнѣйшаго изъ всѣхъ средствъ. Ни одинъ изъ основателей современной философіи не понялъ такъ ясно и глубоко цѣнность эксперимента какъ Бэконъ. Конечно, не онъ первый созналъ значеніе этого методическаго средства, но онъ далъ ему такое точное и удачное выраженіе и такъ старался поставить экспериментъ въ основу всякой науки, что остается только пожалѣть, какъ у него не хватило пониманія для примѣненія математической теоріи къ экспериментальнымъ намѣреніямъ. Принципіальное и методологическое значеніе его метода нисколько не уменьшается отъ того, что собственные эксперименты Бэкона довольно часто терпѣли неудачу въ силу недостаточности знаній и приборовъ того времени. Пусть то, что онъ изслѣдовалъ въ частности, и то, что изложено въ изданномъ послѣ его смерти „*Sylva sylvarum sive historia naturalis*“, и имѣетъ относительно ничтожную цѣнность для современной науки; но естествознаніе никогда не должно забывать, что Бэконъ впервые твердой рукой и съ яснымъ пониманіемъ дѣла утвердилъ его существенную опору.

Впрочемъ методологическое значеніе Бэкона этимъ не исчерпывается; и, можетъ быть, его величіе станетъ еще болѣе понятнымъ, если оцѣнить то разстояніе, которое отдѣляетъ его въ этомъ отношеніи отъ Телезіо. Послѣдній тоже объявилъ наблюденіе и экспериментъ единственными и необходимыми основами естествознанія; но отсюда онъ тотчасъ же перешелъ къ общимъ умозрѣніямъ на манеръ греческихъ мыслителей. Заслуга Бэкона въ томъ, что онъ, по крайней мѣрѣ принципіально, отказался отъ этихъ натурфилософскихъ построеній и старался замѣнить ихъ

такимъ методомъ, при помощи котораго можно было бы съ научной достовѣрностью переходить отъ твердо установленныхъ путемъ эксперимента фактовъ къ общимъ положеніямъ. Такимъ образомъ, онъ опять-таки является первымъ, кто ясно понялъ и отчасти разрѣшилъ великую задачу современной логики, развитіе *теоріи индуктивнаго метода*. Въ этомъ отношеніи Бэконъ стоитъ на высотѣ современной логики. Античная логика, величественное твореніе Аристотеля, возникла главнымъ образомъ изъ потребности въ точномъ установленіи формъ доказательства, что было нужно не только для философскихъ диспутовъ, но и для диалектики общественной жизни. Она была искусствомъ доказательства и опроверженія; а средніе вѣка оковательно наложили на нее печать искусства спорить. Въ томъ-то и проявился творческий духъ Бэкона, что онъ прорѣзалъ эту односторонность и требовалъ метода наблюденія и изслѣдованія. На почвѣ естествознанія это, очевидно, могъ быть только *методъ индукціи*. Совершенно вѣрно, что Бэконъ не рѣшилъ этой задачи. Но также вѣрно, что эта задача и до сихъ поръ рѣшена еще не вполне. Съ какой бы полной увѣренностью не пользовалось этимъ методомъ современное естествознание, тѣмъ не менѣе онъ не нашелъ еще собѣ такого несомнѣнно яснаго и общепризнаннаго принципіальнаго обоснованія, какое получили со временъ Аристотеля основы дедуктивной логики. Въ этомъ направленіи философія все еще должна работать надъ той задачей, которая поставлена ей Бэкономъ.

Весьма замѣчательнымъ является то обстоятельство, что Бэконъ при логическомъ построеніи индуктивнаго метода лишь въ ничтожной степени могъ освободиться отъ того аппарата понятій, который, ведя свое начало отъ Аристотеля, получилъ свое дальнѣйшее развитіе въ средніе вѣка. Въ особенности же Бэконъ въ своемъ изложеніи примыкаетъ къ такъ называемому *формализму*, логико-метафизической теоріи, главнѣйшими представителями которой являются Джонъ Скотъ и его сторонники. Причины явленій, которыя должны быть найдены индуктивнымъ методомъ, существуютъ въ видѣ „формъ“, или „натуръ“, т. е. общихъ простыхъ опредѣленностей, содержащихся во всякомъ образѣ воспріянія, какъ „платоновскія идеи“. Чтобы найти ихъ индуктивнымъ путемъ, естествознание должно пользоваться вспомогательными средствами: „*перечисленіемъ*“ и „*исключеніемъ*“. Нужно сопоставлять всѣ случаи, которые можно получить изъ опыта, такимъ образомъ, чтобы были собраны вмѣстѣ: во-первыхъ, всѣ такіе, въ которыхъ имѣетъ мѣсто изслѣдуемое явленіе (*tabula praesentiae*), а во-вторыхъ, такіе, гдѣ оно отсутствуетъ (*tabula absentiae*). Если при этомъ будетъ найдено что-либо, что всегда встрѣчается или отсутствуетъ вмѣстѣ съ явленіемъ, то спрашивается, въ-третьихъ, согласуются ли различныя степени его проявленія со степенями изслѣдуемаго явленія (*tabula graduum*). Если да, то „форма“ явленія найдена. „Натурой“ или „формой“ теоріи является такимъ образомъ то, что всегда налицо, когда имѣется теорія, — всегда отсутствуетъ, когда ея нѣтъ, — что слышнѣе, чѣмъ больше

теплоты, и слабѣе, чѣмъ ея меньше. Такимъ путемъ, какъ думаетъ Бэконъ, онъ открылъ, что натурой „теплоты“ является движеніе, распредѣлившееся въ силу сопротивленія между мельчайшими частицами тѣла. Таковы запутанные демонстративные и отчасти дедуктивные процессы, изъ которыхъ должна сложиться индукція.

Цѣннѣе этихъ схоластическихъ формулировокъ являются тѣ общія предписанія, которыми Бэконъ сопровождаетъ примѣненіе новаго метода. Когда переходимъ отъ единичныхъ фактовъ къ научнымъ положеніямъ, то прежде всего слѣдуетъ опасаться тѣхъ опрометчивыхъ обобщеній, которыя, вытекавъ изъ психологическаго механизма человѣческой души, служатъ источникомъ безчисленныхъ ошибокъ. Повидимому, Бэконъ какъ будто вооружается какъ разъ противъ фантастическихъ измышленій современной ему натурфилософін, когда говоритъ, что стремящемуся къ общностямъ человѣческому духу не только не слѣдуетъ придавать крылья, но, наоборотъ, подвѣшивать свинецъ. Неправильно переходить непосредственно отъ единичныхъ фактовъ къ послѣднимъ и самымъ общимъ сужденіямъ; напротивъ того, слѣдуетъ обобщать очень медленно, переходя сначала къ научнымъ положеніямъ небольшой общности, отъ нихъ постепенно къ все болѣе и болѣе высшимъ, пока, наконецъ, не дойдемъ до высшихъ теоремъ. Съ большою провицательностью отмѣчены имъ уже и нѣкоторыя особенности индуктивнаго метода. Онъ вполне понимаетъ, какое выдающееся значеніе имѣютъ отрицательные случаи (*instantiae negativae*), какъ затруднительна постановка случаевъ рѣшающаго значенія (предпочтительныхъ инстанцій — *instantiae praerogativae*); и когда онъ указываетъ на необычайную плодотворность заключеній по аналогіи, то не скрываетъ отъ себя, что хотя они и являются прекраснымъ средствомъ для открытій, тѣмъ не менѣе сами по себѣ не обладаютъ силой строгаго доказательства.

Никто не станетъ отрицать, что величайшій недостатокъ Бэконовскаго ученія состоитъ въ той замѣчательной близорукости, съ какой онъ проглядѣлъ математическія основы естествознанія. Точно также нужно согласиться, что современное естествознаніе обладаетъ другими, гораздо болѣе точно разработанными методами, чѣмъ Бэконъ могъ даже предполагать. Однако только пренебреженіемъ къ исторической перспективѣ можно объяснить, что въ повѣйшее время утверждаютъ, будто бы въ научной области англійскій канцлеръ не далъ ничего, кромѣ банальностей и глупостей. Про Вольтера говорятъ, что вѣрнѣйшимъ показателемъ его громаднаго величія служить, что его мысли въ настоящее время кажутся намъ тривиальными. То же самое можно сказать и о Бэконовскомъ методѣ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что современному натуралисту предписанія Бэкона кажутся банальными и дѣтскими, изъ которыхъ онъ уже давно выросъ. Но должно казаться удивительнымъ, какъ можно просмотрѣть, что эти банальности были въ то время труднымъ завоеваніемъ и великимъ методологическимъ дѣломъ. И здѣсь повторяется то же явленіе, какъ обыкновенно человѣкъ менѣе всего цѣ-

пить тѣ блага, обладать которыми онъ играючи привыкъ съ дѣтства. Таково преимущество гевія — быть въ пренебреженіи у тѣхъ, кто не знаетъ исторіи.

Ясно, что если бы Бэконъ при тогдашнемъ состояніи знаній строго держался въ границахъ этого установленнаго имъ метода, то онъ никакимъ образомъ не могъ бы дойти до широкаго взгляда на міровое цѣлое, до общаго объясненія природы. И если центръ тяжести его научныхъ интересовъ и заключается въ методологическомъ обоснованіи, то все же, съ другой стороны, онъ не можетъ настолько отрѣшиться отъ склонности къ метафизикѣ, чтобы не дѣлать попытокъ довольно свободнаго отступленія отъ своего метода и пріобрѣтенія болѣе общихъ перспективъ, хотя бы только гипотетическихъ. Средствомъ къ этому служили главнымъ образомъ заключенія по аналогіи, при помощи которыхъ его гевій съ счастливой проникательностью выходитъ изъ рамокъ его метода и прокладываетъ путь къ болѣе широкому общему воззрѣнію. Такъ, онъ рѣшительно примкнулъ къ атомистической теоріи, значеніе которой для объясняющаго естествознанія онъ однимъ изъ первыхъ оцѣнилъ вполне. Слѣдуя общему духу времени, онъ приписывалъ атомамъ также и способность воспріятія (перцепціи), которая проявляется въ ихъ взаимномъ притяженіи и отталкиваніи, и надѣлся объяснить такимъ образомъ всѣ процессы и физической, и психической жизни чисто естественными причинами, исключительно процессами движенія и ощущенія атомовъ. Этимъ была поставлена задача, надъ рѣшеніемъ которой должны были работать цѣлые вѣка, и которой, въ общихъ ея частяхъ, вплоть до настоящаго времени постоянно занимается англійская философія. Исходя изъ своей точки зрѣнія, Бэконъ особенно стремился предначертать пути для антропологій: причинное объясненіе, опирающееся единственно на факты, вотъ въ чемъ долженъ состоять методъ психологій, этики и ученія о государствахъ; наука о человѣческомъ тѣлѣ, его дѣятельностяхъ и состояніяхъ точно также должна исключать всякую теологію и стать чисто механической теоріей. Даже для медицинскихъ наукъ, патологій и гігіены, намѣтилъ Бэконъ въ этомъ направленіи проблемы далекаго будущаго, которыя сдѣлались руководящими лишь въ наукахъ нашего столѣтія.

Ясно далѣе, что этотъ совершенный натурализмъ исключалъ всякую возможность теософскаго или теологическаго направленія. Бэконъ, какъ уже было упомянуто выше, отрицалъ, чтобы Божество и безсмертная душа человѣка, два главнѣйшихъ объекта религіознаго ученія, когда либо могли стать доступными какому-нибудь научному познанію. Онъ разрываетъ связь между философіей и богословіемъ. Естественное богословіе, рациональную науку о Божествѣ и его отношеніи къ душѣ, считаетъ онъ какимъ то убожествомъ и думаетъ, что оно можетъ вести лишь къ ложному и искаженному понятію о Богѣ. Впрочемъ, онъ признаетъ, что природа производитъ такое впечатлѣніе, будто ею управляютъ силы, дѣйствующія по цѣлямъ, которыя могутъ указывать на Божественнаго

Творца, и съ присущей ему риторичностью говорить, что только маленький глоток нанитка науки удаляетъ отъ Бога, а болѣе глубокіе снова приводятъ къ Нему. Тѣмъ не менѣе онъ считаетъ Божество познаваемымъ не разумомъ, но лишь вѣрою. Чтобы приобрѣсти это познаніе, нужно изъ лады науки перейти на корабль церкви. Въ наукѣ вѣрятъ въ вещи и разумъ, а въ религін въ личное откровеніе Бога; и эта вѣра, по словамъ Бэкона, тѣмъ похвальнѣе, чѣмъ больше противорѣчитъ вещамъ и разуму: „*Quanto mysterium aliquod divinum fuerit magis absotum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo et fit victoria fidei nobilior*“. Столь удивительнымъ образомъ повторяется въ лицѣ этого антисхоласта и антифософа слова древняго отца церкви: „*Credo, quia absurdum*“. Оба требуютъ полнаго отдѣленія вѣры отъ знанія, богословія отъ философіи, но, конечно, съ совершенно различными цѣлями. Тертуллианъ хотѣлъ упрочить положеніе религіи противъ нападокъ античной науки; Бэконъ, наоборотъ, хотѣлъ науку сдѣлать вполне самостоятельной и защитить ее противъ притязаній позитивной религіи. Поэтому онъ стоитъ также впереди въ ряду піонеровъ вѣротерпимости. Онъ самымъ энергичнымъ образомъ борется за господство государства надъ церковью и за его самостоятельность въ вѣроисповѣдныхъ вопросахъ.

Нѣтъ ничего удивительнаго, что эта точка зрѣнія Бэкона вызвала самыя различныя толкованія. Одни причисляютъ его къ вѣрующимъ, другіе къ совершенно невѣрующимъ, и въ концѣ-концовъ ему пришлось выносить упреки въ утонченномъ лицемеріи. Трудно рѣшить теперь, существовали ли лично у Бэкона наряду съ его научными убѣжденіями какіе-либо остатки церковныхъ вѣрованій, и какіе именно, а потому нѣтъ оснований утверждать, что его разсужденія объ этихъ вопросахъ были по лицемернымъ и не ироническимъ, а дѣйствительнымъ выраженіемъ его мнѣнія. Но рѣшеніе этого спорнаго вопроса въ концѣ-концовъ не такъ важно, какъ тотъ многозначительный фактъ, что философія воззрѣнія лорда Бэкона стали совершенно индифферентными въ религіозномъ отношеніи, и что для естественно-научной философіи, программу которой онъ выставилъ, закрыты всѣ пути, могущіе привести къ какому-либо религіозному познанію. Для философіи, ведущей свое начало отъ Бэкона, религіозныя проблемы могли являться самое большее лишь пристройками, изъ личной потребности присоединяемыми къ наукѣ, которая сама по себѣ совершенно отдѣлена отъ нихъ. Чисто научный характеръ, который пытались придать философіи методологическія стремленія, привелъ за собой отчужденіе отъ религіозной жизни и, казалось, позволялъ лишь нѣкоторое сосуществованіе обѣихъ силъ. Только въ вѣкъ Просвѣщенія новыми теченіями мысли были поставлены эти проблемы въ другое положеніе относительно другъ друга.

§ 22. Томасъ Гоббесъ.

Бэконовскій методъ познанія природы не есть полный методъ современнаго естествознанія: для этого ему прежде всего недостаетъ математическаго элемента. Но имъ исполнѣ ясно выражена и точно формулирована одна сторона этого метода, именно систематическое наблюденіе и въ особенности экспериментъ. Само собою разумѣется, что этой стороной Бэконъ непосредственно и воздѣйствовалъ на характеръ научной жизни. Хотя онъ не имѣлъ личныхъ учениковъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, тѣмъ не менѣе мысли, возбуждаемыя его сочиненіями и личнымъ съ нимъ общеніемъ, попадали часто на плодородную почву, и экспериментальное изслѣдованіе получало въ Англіи все большее и большее распространеніе. Его средоточіемъ явилось въпослѣдствіи Общество Наукъ, основанное Вилькинсомъ въ 1645 г. въ Оксфордѣ, которое позже было перенесено въ Лондонъ и въ 1660 г. получило королевскую привилегію.

Конечно, XVII в. въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи былъ менѣе благопріятенъ для научныхъ стремленій въ Англіи. Это былъ вѣкъ революцій, во время котораго Англія послѣ долгаго и бурнаго броженія пришла, наконецъ, въ себя, принялась за выработку своей политической силы и первая развилась въ современное государство. Несомнѣнно, что во время англійской революціи выступаютъ уже на столѣтіе раньше всѣ тѣ великія идеи, которыя обыкновенно соединяются съ именемъ французской, и выступаютъ со всей силой первоначальной юности. Но они возникаютъ и крѣпнутъ въ борьбѣ, въ непосредственной практической дѣятельности ради опредѣленныхъ задачъ и интересовъ общественной жизни, не путемъ ученаго размысленія, а въ силу внутренней потребности народнаго духа. Наука ли въ какомъ случаѣ не является причиной или очагомъ этихъ идей: напротивъ того, она можетъ лишь слѣдовать за ними, воспринимая ихъ изъ великой дѣйствительности и приводя въ систему. Но даже и это въ разгаръ самой борьбы было ей мало доступно. Въ непрерывной борьбѣ политическихъ и церковныхъ силъ, гдѣ каждое мгновеніе приноситъ новыя осложненія и подвергаетъ сомнѣнію наличныя отношенія, остается мало мѣста для тихой научной работы. Великій расцвѣтъ англійскаго мышленія, который извлекъ идеи вѣка Просвѣщенія изъ опыта англійскихъ революцій и сдѣлалъ ихъ образцами для всей европейской литературы, начинается лишь по окончаніи революцій, съ воцареніемъ Оранской династіи. Правда, еще раньше мы видимъ, что и въ самой Англіи естествознаніе то тутъ, то тамъ достигаетъ при благопріятныхъ обстоятельствахъ значительныхъ результатовъ, изъ которыхъ на первое мѣсто слѣдуетъ поставить открытіе Гарвеемъ кровообращенія и великія химическія работы Роберта Бойля. Тѣмъ не менѣе англійскіе умы, какъ бы чувствуя, что шаткость состоянія такой жизни не можетъ быть благопріятной почвой для ихъ работы, весьма охотно обращаютъ въ это время свои взоры на Францію, гдѣ при прочномъ положеніи вещей и въ

блескъ правительства, затмѣвающего и ослѣпляющаго всѣ остальные европейскія державы, получили мощное развитіе и науки. Въ теченіе XVII в. англичане, желавшіе серьезно посвятить себя научной жизни, имѣли обыкновеніе получать свое образованіе въ Парижѣ и развивать свои собственныя мысли въ общеніи съ тамошними учеными, жизнь которыхъ была необычайно богата. Строгій духъ *математики* а въ связи съ ней и философія Декарта заставляли здѣсь мышленіе проходить суровую школу и успѣшно подготавливали его для великихъ результатовъ. Этимъ лучше всего могла быть устранена односторонность Бэконовскаго эмпиризма, а естествознаніе направлено на тотъ путь, по которому былъ призванъ вести его на высоту славы и успѣховъ опять-таки англичанинъ Ньютонъ. Первымъ и значительнѣйшимъ представителемъ этого воздѣйствія французскаго мышленія на англійскую науку былъ Томасъ Гоббсъ.

Онъ былъ сыномъ сельскаго священника и родился въ 1588 г. въ Мальмесборн. Получивъ свое образованіе въ Оксфордѣ, онъ въ качествѣ воспитателя путешествовалъ по Франціи и Италіи и повсюду завязывать личныя сношенія съ представителями новыхъ идей. По своему возвращеніи онъ познакомился съ лордомъ Бэкономъ и вполне сроднился, какъ рассказываютъ, съ его мыслями, помогая ему переводить на латинскій языкъ его труды. Только при вторичномъ посѣщеніи Парижа онъ ясно созналъ значеніе математики, и его близкое знакомство съ Гассенди послужило рѣшающимъ моментомъ для его естественно-научныхъ воззрѣній. Онъ завязалъ также сношенія съ Мерсенномъ (Mersenne), близкимъ другомъ Декарта, а можетъ быть, случайно и съ нимъ самимъ, и трудно рѣшить, какія изъ этихъ мыслей, если даже онъ высказалъ ихъ письменно раньше Декарта, уже тогда обсуждались въ кругу друзей послѣдняго. Съ этого времени и до самой своей смерти, послѣдовавшей въ 1679 г., Гоббсъ жилъ попеременно то въ Англіи, то въ Парижѣ. Съ родины его заставляли бѣжать тревоги революціи и неспроверженіе того порядка вещей, сторонникомъ котораго онъ былъ; и онъ снова возвращался въ кругъ научной жизни, который онъ находилъ въ чужой столицѣ. И здѣсь его мысли, подъ вліяніемъ опыта, вынесеннаго изъ общественной жизни Англіи, развивались между прочимъ въ извѣстномъ направленіи, въ которомъ онъ предпринималъ разработку указаній и задачъ, выставленныхъ Бэкономъ. Бэконовская философія имѣла въ виду главнымъ образомъ внѣшнюю природу; но она уже указала на задачу—разсмотрѣть нравственную и политическую жизнь человѣка съ точки зрѣнія естественной причинности и понять великую связь человѣческаго общества изъ закономѣрныхъ дѣйствій естественнаго механизма.

Основанный Бэкономъ *натурализмъ* сказался и у Гоббеса въ одностороннемъ исключеніи изъ философскаго изслѣдованія всѣхъ религіозныхъ вопросовъ. Догматы религіи, говоритъ онъ, нужно принимать для спасенія своей души точно также, какъ пилюли врача для спасенія своего тѣла: цѣликомъ и не разжевывая. Научному анализу доступны лишь

опытныхъ данныхъ, которыя мы получаемъ отъ природы. И относительно цѣли этого познанія Гоббесъ является вполне ученикомъ Бэкона: для него практической цѣлью культуры является, — подчиненіе дѣйствій природы чрезъ ея познаніе. Но отсюда онъ выводитъ двойную задачу науки. Только тогда можно господствовать надъ дѣйствіями природы, когда мы умѣемъ впередъ отъ извѣстныхъ причинъ заключать къ тѣмъ дѣйствіямъ, которыя непременно изъ нихъ вытекаютъ; а это возможно лишь при томъ условіи, когда мы путемъ тщательнаго размышленія отъ дѣйствій, встречаемыхъ нами въ опытѣ, заключаемъ обратно къ причинамъ, изъ которыхъ они вытекаютъ. Все господство надъ природой и познаніе природы состоятъ такимъ образомъ въ усмотрѣніи причинной зависимости естественнаго быванія, и это единственный объектъ философіи Гоббеса.

Гносеологическія изслѣдованія возможности подобаго знанія обнаруживаютъ въ Гоббесѣ представителя крайняго номинализма и сенсуализма. Общія понятія никоимъ образомъ не имѣютъ для него значенія реальныхъ истинъ; они являются лишь посредствующимъ звеномъ и субъективнымъ переходомъ между отдѣльными данными опыта, изъ которыхъ и состоитъ истинное знаніе. Впрочемъ, и у Гоббеса обнаруживается та указанная выше необходимость, въ силу которой сенсуализмъ, при строгомъ гносеологическомъ проведеніи, неизбежно приводитъ къ феноменалистическимъ выводамъ. Ученіе, что все знаніе состоитъ въ воздѣйствіи вещей на наши органы чувствъ, получаетъ философское значеніе въ силу присоединяющагося къ нему соображенія, что это воздѣйствіе вещей на насъ есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ вещи сами по себѣ, и что мы даже не имѣемъ права считать это воздѣйствіе копіей вещей. Наши ощущенія суть субъективный процессъ, возбуждаемый вѣшними движеніями, которыя мы не въ состояніи даже сравнивать съ нимъ. Это ученіе о *субъективности чувственныхъ качествъ* свойственно Гоббесу наравнѣ со всеми основателями естественно-научно-философскаго движенія новаго времени. Представителями его являются какъ Кампанелла и Галилей, такъ и Гассенди и Декартъ. Гоббесъ былъ подробнѣйшимъ образомъ знакомъ съ ихъ ученіями, отчасти путемъ личнаго общенія въ парижскихъ ученыхъ кругахъ. Онъ рано убѣдился въ томъ, что естественно-научное познаніе должно взять своей путеводной нитью сведеніе всѣхъ качественныхъ отношеній къ количественнымъ. Отсюда же онъ вынесъ пониманіе методологическаго значенія математической теоріи и новое воззрѣніе на причинность, въ силу котораго наука имѣетъ задачей лишь установить движенія, являющіяся причинами другихъ движеній.

Кромѣ того, крайнее развитіе *сенсуалистической психологіи* оказало у Гоббеса рѣшающее вліяніе и на его теорію познанія. Онъ стремился систематически и гораздо яснѣе, чѣмъ Кампанелла, провести ту мысль, что всѣ остальные психическіе процессы являются исключительно видоизмѣненіями ощущеній. Память со всѣмъ ея опытнымъ содержаніемъ представляется ему лишь воспріятіемъ прочно удержавшихся первоначальныхъ чувственныхъ воспріятій; къ дальнѣйшимъ умственнымъ

операциямъ, думаетъ онъ, человекъ способенъ лишь благодаря тому счастливому обстоятельству, что онъ для воспоминанія воспринятаго избралъ словесныя обозначенія, съ одной стороны, ради взаимнаго сообщенія съ другими людьми, съ другой — для комбинирования однихъ воспрятій съ другими. А такъ какъ при этомъ воспоминаніи забываются отдѣльныя индивидуальныя черты, то эти слопосные знаки пріобрѣтають способность быть снова узнаваемыми и при другихъ, отличныхъ отъ первыхъ воспрятіяхъ; отсюда то общее значеніе, которое придается имъ при употребленіи въ наукѣ. Такимъ образомъ, научное мышленіе состоитъ исключительно изъ извѣстныхъ операций надъ этими словесными знаками. Это — соединеніе и раздѣленіе, какъ бы сложеніе и вычитаніе этихъ знаковъ; поэтому дѣйствительный процессъ этого мышленія въ существенномъ тотъ же, что и процессъ счисленія. Отсюда вытекаетъ у Гоббеса и понятіе истины для всѣхъ демонстративныхъ наукъ. Нужно отказаться отъ всякаго согласія мышленія съ вещами въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова; дѣло можетъ идти лишь о томъ, чтобы мышленіе, какъ и счисленіе, происходило правильно, чтобы оно выполняло свои собственныя законы и избѣгало всякаго противорѣчія. Истина — это мышленіе безъ противорѣчій. Цѣль мышленія и науки можно видѣть только въ согласованіи нашихъ представленій другъ съ другомъ, а никакъ не въ согласованіи ихъ съ вещами. Это совершенно то же самое, что и въ счисленіи. Числа суть также данныя величины, которыя сами по себѣ не содержатъ никакого познанія дѣйствительности; но ихъ сочетанія могутъ быть истинными или ложными, смотря по тому, содержатъ ли они противорѣчіе или нѣтъ. Это воззрѣніе Гоббеса есть послѣдовательное возобновленіе того гносеологическаго ученія, которое выставилъ номинализмъ XIV в. въ связи съ такъ называемой терминистической логикой. Именно англичанинъ Вильямъ Оккамъ былъ представителемъ этой теоріи знаковъ; она явилась самымъ дѣйствительнымъ наслѣдствомъ позднѣйшей схоластики, и какъ Гоббесъ, такъ позднѣе и Локкъ приняли эту точку зрѣнія „семейотики“ (Semeiotik) въ философіи языка и въ логикѣ.

Среди основныхъ понятій нашего міровоззрѣнія, которое съ этой точки зрѣнія разсматривалось Гоббесомъ въ *philosophia prima*, главное мѣсто занимають понятія пространства и времени. При этомъ нужно замѣтить, что воспрятія отдѣльныхъ пространственныхъ и временныхъ величинъ, лишь рисуясь въ воспоминаніи, могутъ дать возможность построить представленіе одного общаго пространства и одного общаго времени и вывести отсюда законы математики. Изъ этого видно, что математическая теорія наравнѣ съ опытомъ составляетъ самостоятельный моментъ естествознанія. И такъ какъ мы строимъ пространство и время далеко за предѣлы чувственныхъ данныхъ, то отъ опыта мы можемъ переходить къ общимъ теоретическимъ воззрѣніямъ. Въ этомъ заключается то дополненіе, которое внесъ Гоббесъ, подъ вліяніемъ Галилея и Декарта, въ Бэконовскій методъ. Съ другой стороны, отсюда слѣдуетъ, что наука не можетъ имѣть дѣла ни съ какими таинственными силами, а лишь съ тѣмъ, что

находится въ пространствѣ и движется. т. е. съ тѣлами. Ничего другого она не можетъ считать дѣйствительнымъ: пространство служитъ для насъ „*phantasma rei existentis*“, какъ время—„*phantasma motus*“. Наука знаетъ только тѣлесныя субстанціи. Съ этой точки зрѣнія ученіе Гоббеса можно разсматривать, какъ *материализмъ*. Это чисто теоретическій материализмъ, какъ раньше у Демокрита; и если столь важное для современнаго мышления возобновленіе этого ученія выступаетъ у Гоббеса въ наиболѣе ясной и точной научной формѣ, то въ то же время съ необычайной ясностью—несравненно яснѣе, чѣмъ напр. у Гассенди.—можно видѣть, какъ оставшаяся долгое время въ забвеніи и пренебреженіи система великаго Абдерита получила новую жизненную силу, благодаря тому обстоятельству, что она одна, казалось, была способна развиваться въ связи съ математической теоріей.

Философія есть наука о тѣлахъ: таково наиболѣе рѣзкое выраженіе того воззрѣнія, представителемъ котораго выступилъ Гоббесъ; соответственно съ этимъ расчленяется и его система, такъ какъ тѣла бываютъ или естественными, или искусственными. Съ первыми имѣетъ дѣло натурфилософія, или физика: изъ послѣднихъ наибольшій интересъ привлекаетъ самое совершенное искусственное тѣло—государство. А между философій природы и философій государства естественнымъ соединительнымъ звеномъ является ученіе о человѣкѣ, который представляетъ собой совершеннѣйшее тѣло природы и элементъ государственнаго тѣла. Такимъ образомъ, философія Гоббеса дѣлится на три части: физику, антропологию и ученіе о государствѣ. Его сочиненія появились въ концѣ XVII в., быстро слѣдуя одно за другимъ. Сначала „*Elementa philosophiae de cive*“ (Парижъ, 1642, затѣмъ въ распространенномъ видѣ—Амстердамъ, 1647), потомъ въ 1650 г. два раннихъ сочиненія: «*On human nature*» и «*De corpore politico*»; въ слѣдующемъ году его знаменитый главный трудъ: „*Leviathan or the matter form and authority of government*“. Наконецъ, онъ систематически изложилъ свое ученіе въ „*Elementa philosophiae*“, первая часть которыхъ „*De corpore*“, появилась въ 1655 г., а вторая, „*De homine*“, въ 1658 г.

Въ области физики Гоббесъ, въ связи со своими общими методологическими воззрѣніями, вполне ясно понималъ, что основаніемъ новаго естествознанія станетъ та механика, которая будетъ не чѣмъ инымъ, какъ примѣненіемъ математики къ понятію тѣла. Что это возможно лишь подъ условіемъ признанія атомистическаго строенія тѣлъ, для него ясно само собою и является тѣмъ болѣе драгоценной истиной, что какъ разъ въ этомъ пунктѣ ученіе лорда Бэкона сходится съ теоріями Гассенди и французскихъ математиковъ. Все естествознаніе къ концу-концовъ должно свестись къ механикѣ атомовъ; всѣ тѣла, движенія которыхъ мы изучаемъ путемъ наблюденія и эксперимента, могутъ быть поняты лишь черезъ связь движеній ихъ атомовъ. Поэтому, если по констатированіи факта прежде всего долженъ быть примѣненъ аналитическій методъ, чтобы разложить на составные элементы сложную

картину, получаемую изъ опыта, то для полнѣйшей увѣренности нуженъ и синтетическій методъ; этотъ послѣдній, исходя изъ признанія элементовъ, приводитъ путемъ математическаго вычисленія къ тѣмъ результатамъ, которые подтверждаются экспериментомъ. Такимъ образомъ, Гоббесъ принимаетъ тѣ методологическіе принципы, которые развилъ Галилей противоположеніемъ аналитическаго (*resolutive*) и синтетическаго (*compositive*) методовъ; онъ является уже самостоятельнымъ изслѣдователемъ въ великомъ движеніи новаго естествознанія, ясно понимающимъ его принципы и твердо убѣжденнымъ въ точности его результатовъ. Само собой разумѣется, что при такихъ воззрѣніяхъ онъ необходимо долженъ былъ принять ученіе Коперника, прикинуть къ великимъ открытіямъ Кеплера и Галилея и такимъ образомъ выѣсть съ ними влечь триумфальную колесницу механики, на которую вскорѣ послѣ него долженъ былъ взойти Ньютонъ.

Но принципъ механической причинности былъ перенесенъ Гоббесомъ также и на разсмотрѣніе челоуѣка. Прежде всего сдѣлалъ онъ это въ психологін. Въ противоположность телеологическому воззрѣнію и признанію особнхъ жизненныхъ силъ, допущенныхъ Бакономъ безъ всякаго критическаго разсмотрѣнія, онъ стремится, по крайней мѣрѣ принципиально, провести ту мысль, что и дѣятельности организма являются лишь совокупностью, хотя и чрезвычайно сложной и темной, движеній атомовъ; и выдающееся открытіе Гарвеомъ механизма кровообращенія представляется ему съ полной справедливостью блистательнымъ подтвержденіемъ этого воззрѣнія. Послѣдовательный матеріализмъ Гоббеса естественно переноситъ этотъ принципъ съ физической и на психическую организацію: его ученіе является родоначальникомъ той *материалистической и механической психологін*, которая въ XVIII ст. съ особенной энергіей разрабатывалась англичанами. Убѣжденный, что и душевныя явленія состоятъ лишь изъ тонкихъ движеній атомовъ, онъ ставитъ психологін задачу изслѣдовать тѣ законы, по которымъ совершаются движенія психической жизни. Вся область психологическихъ изслѣдованій дѣлится имъ на основаніи этого принципа на двѣ системы: теоретическая система, которая, начинаясь съ ощущенія, находитъ свое завершеніе въ активной дѣятельности вычисляющаго мышленія, и практическая система, которая, разсматривая состоянія желанія и влеченія, охватываетъ весь міръ нашей волевой дѣятельности и всегда находится подъ властью представленій. Характерно для всѣхъ психологическихъ воззрѣній Просвѣщенія XVII и XVIII вв., что уже у Гоббеса теоретическая жизнь представляется болѣе активной и поэтому относительно свободной, а практическая, наоборотъ, болѣе пассивной и вполне зависимой отъ первой. *Преобладаніе мышленія надъ волей* составляютъ одну изъ основныхъ чертъ этого вѣка, и во всѣхъ главнѣйшихъ философскихъ системахъ—у Гоббеса, Декарта, Спинозы, Локка, Юма, Лейбница—эта основная черта выступаетъ въ качествѣ психологической теоріи. Необходимымъ слѣдствіемъ этого является въ воззрѣніяхъ на волевую дѣя-

тельность склонность къ детерминизму, которой одинаково отмечены оба вѣка. И для нея служить Гоббсѣ типичнымъ представителемъ. Для него волевое рѣшеніе чловѣка не самостоятельное дѣйствіе, а лишь пассивное приведеніе въ движеніе; в его сочиненіе о „Свободѣ, необходимости и случаѣ“ (Лондонъ, 1656) имѣетъ въ виду принципиальное отрицаніе свободы воли въ обыкновенномъ смыслѣ слова.

Простымъ элементомъ волевой жизни, изъ котораго легко понимается путемъ преобразованій и видоизмѣненій всѣ аффективные процессы души, Гоббсѣ считаетъ *стремленіе къ самосохраненію*. Всѣ отдѣльные, направленные на различные предметы, виды воли суть лишь видоизмѣненія стремленія къ самосохраненію, опредѣленные и специализированныя черезъ представленія этихъ предметовъ. Чловѣкъ, какъ и всякое другое существо, желаетъ въ сущности лишь сохраненія и улучшенія своего существованія; а все то, чего онъ желаетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, есть лишь средство, болѣе или менѣе утонченное или косвенное, для той же единственной цѣли самой по себѣ цѣль. Поэтому, по мнѣнію Гоббеса, такъ называемыя моральныя, альтруистическія стремленія, т. е. направленные къ благосостоянію ближнихъ, не первоначальнаго происхожденія, а лишь видоизмѣненія *эгоизма*, вызванныя разумомъ и привычкой. Въ *механикѣ желаній*, которую Гоббсѣ выставляетъ, какъ научную теорію морали, стремленіе къ самосохраненію является единственной основной силой. Поэтому съ точки зрѣнія индивидуума нѣтъ никакой разницы въ оцѣнкѣ различныхъ желаній: всѣ они одинаково естественно-необходимыя проявленія эгоизма. Только въ обществѣ, на основаніи общаго интереса, устанавливается различіе между добромъ и зломъ въ томъ смыслѣ, что полезная для общества форма эгоизма называется добромъ, вредная—зломъ.

Противники назвали и оспаривали эту этическую механику самосохраненія, какъ „selfish system“. Гоббсѣ думаетъ, исходя изъ нея, вывести также всю общественную и историческую жизнь чловѣка. Въ *естественномъ состояніи* нераздѣльно и самодержавно господствуетъ эгоистическое основное стремленіе къ самосохраненію. Одушевляемый имъ, каждый чловѣкъ долженъ разсматривать, какъ своихъ естественныхъ враговъ, и бороться противъ нихъ, противъ всѣхъ, кто хочетъ наряду съ нимъ существовать на тѣсномъ пространствѣ, предоставляемомъ природой. Для изображенія этого состоянія Гоббсѣ не нашелъ того мѣткого выраженія—борьба за существованіе—какимъ оно было обозначено въ новѣйшее время опять-таки въ Англіи: онъ называетъ его *bellum omnium contra omnes* (война всѣхъ противъ всѣхъ). Тѣмъ не менѣе его ученіе должно быть разсматриваемо, какъ первое и самое рѣзкое выраженіе того воззрѣнія, которое, въ замѣтной зависимости отъ него, примѣнили къ состоянію общества англійскіе политико-экономы, и которое, наконецъ, англійскій естествоиспытатель распространилъ на объясненіе всей органической жизни.

Противъ этого естественнаго состоянія—борьбы всѣхъ противъ всѣхъ—есть только одно спасеніе—*государство*. И оно также является для Гоббеса атомистическимъ механизмомъ: его элементами служатъ люди, изъ которыхъ каждый стремится осуществить право своего эгоизма; а само оно является лишь системой, въ которой силы человѣческихъ самолюбій взаимно поддерживаютъ и помогаютъ другъ другу, а также и уступаютъ другъ другу, чтобы имѣть возможность существовать другъ подле друга. И такъ какъ оно представляетъ собою искусственное тѣло и, по мнѣнію Гоббеса, продуктъ свободнаго размышленія человѣка, то оно должно быть объектомъ вполне демонстративной науки, построенной по синтетическому методу. Его можно понять только изъ акта *договора*, который заключили между собой люди, чтобы прекратить состояніе всеобщей междоусобной войны. Съ этой цѣлью перенесли они всѣ свою мощь, а вмѣстѣ съ тѣмъ и право, на государство: оно и есть всепоглощающій левіаганъ. Поэтому-то Гоббесъ и думаетъ, что государство можетъ выполнить свою цѣль наилучшимъ образомъ путемъ концентрации всякой мощи и права въ одномъ лицѣ; его теорія государства является рѣзкимъ проведеніемъ *принципа абсолютизма*, философскимъ оправданіемъ изреченія „*L'état c'est moi*“, которое вскорѣ послѣ этого могло быть провозглашено абсолютизмомъ въ самоослѣпленіи блестящими успѣхами. Невольно получается впечатлѣніе, что такое направленіе ученія Гоббеса о государствѣ навѣяно въ существенныхъ чертахъ тѣмъ опытомъ, который онъ вынесъ изъ политическихъ судебъ своего отечества. Можетъ быть, въ анархіи революціи видѣлось ему даже возвращеніе къ естественному состоянію *belli omnium contra omnes*: тѣмъ скорѣе могъ онъ встать на сторону политическаго строя съ неограниченнымъ правленіемъ, противъ котораго направлялась революція. Но его защита королевской власти исходитъ только изъ той точки зрѣнія, что это лучшая форма государственнаго договора. Видѣ уже и Гуго Гроцій, тоже не безъ мысли объ опасности республиканскаго строя, требовалъ, чтобы правительству была предоставлена возможно большая власть; подобнымъ же образомъ и для Гоббеса абсолютное королевство есть наилучшее рѣшеніе социальной проблемы. Но тѣмъ рѣзче выступаетъ онъ противъ всякаго другого обоснованія королевской власти; и именно „королевство милостію Божіей“, защищаемое впоследствии Фильмеромъ, было для него, какъ бѣльмо на глазу. Государственный договоръ есть чисто человѣческое изобрѣтеніе; и, по мнѣнію Гоббеса, онъ настолько вполне независимъ отъ религіозныхъ представленій, что нѣтъ ничего глупѣе, какъ основывать государственную власть на актѣ божественной милости. Въ этомъ смыслѣ Гоббесъ, съ другой стороны, такъ рѣзко выступалъ противъ королевства съ іерархической окраской, что Кромвелль даже предложилъ ему разъ мѣсто статсъ-секретаря республики. Но, принимая во вниманіе его послѣдовательную борьбу противъ демократіи, онъ долженъ былъ бы играть на этомъ мѣстѣ довольно странную роль.

Вообще Гоббесъ занимаетъ своеобразное положеніе между партіями, или, если угодно, вѣхъ партій своего времени. Оба великихъ противника, роялизмъ и пуританскій республиканизмъ, имѣли, смотря по обстоятельствамъ, болѣе или менѣе ярко выступавшую религіозную окраску. Теоріи, выставляемыя обѣими противными сторонами, всѣ стремились вывести понятіе государственнаго устройства изъ опредѣленныхъ религіозныхъ представлений. Это и былъ пунктъ, одинаково оспариваемый Гоббесомъ въ обѣихъ; это и было причиной, почему онъ называлъ какъ на королевство Божіей милостью, такъ и на Кромвелевскую республику. И въ противоположность этому тѣсному соединенію политическихъ интересовъ съ религіозными распрями, Гоббесъ, въ силу своей натуралистической теоріи, видѣвшей въ государствѣ лишь большой механизмъ човѣческаго эгоизма, сдѣлался нѣкотораго рода фанатикомъ идеи государства: въ его пониманіи левіаганъ поглощаетъ не только всѣ права индивидуума, но и всѣ остальные интересы культуры. Гоббесъ рѣшительный сторонникъ *полновластия государства*, всего яснѣе это проявляется въ его *церковно-политическихъ* взглядахъ. По его мнѣнію, существуетъ только одинъ предѣлъ подчиненія индивидуума волѣ государства: это самоубійство. Такъ какъ государство, по теоріи договора, есть лишь свободно выбранное средство для самосохраненія его гражданъ, то было бы противорѣчіемъ, если бы оно имѣло право принуждать ихъ къ прямому самоуничтоженію. Характерно для Гоббеса, что онъ не распространяетъ этого на моральное самоубійство, на отказъ отъ личныхъ убѣжденій; наоборотъ, онъ считаетъ частныя мнѣнія самими злѣйшими врагами государства и утверждаетъ, что они непременно должны быть ему подчинены. Къ этимъ частнымъ мнѣніямъ онъ прежде всего относитъ религію. Гоббесъ отрицаетъ всякую внутреннюю цѣнность или даже признаніе религіозной жизни; въ его глазахъ религія имѣетъ законное основаніе лишь въ установленной государствомъ формѣ церкви. Санкціей государства всякое суетворіе, — все равно, какого содержанія, — становится религіей, и воля государственной власти является, слѣдовательно, единственнымъ источникомъ религіозныхъ убѣжденій для добраго гражданина. Если государь христіанинъ, то и государство его ipso должно быть христіанскимъ, и христіанство — единственной признаваемой въ немъ религіей. Какъ видно, Гоббесъ весьма далекъ отъ терпимости, и его ученіе является въ высшей степени интереснымъ показателемъ того, какъ именно абсолютный *индифферентизмъ*, отнюдь не являясь необходимымъ источникомъ терпимости, можетъ приводить къ вполне деспотическимъ выводамъ. Впрочемъ, и это ученіе должно быть разсматриваемо въ связи съ его временемъ: въ сущности, оно является лишь контрастомъ къ тѣмъ анархическимъ дѣйствіямъ, въ которыхъ во время англійской революціи проявился религіозный фанатизмъ, въ особенности пуританъ; и Гоббесъ не безъ основанія видитъ въ упорствѣ религіозныхъ убѣжденій опасную для государственнаго строя силу. Съ другой стороны, его ученіе является лишь отраженіемъ обыч-

наго въ религіозно-политическихъ войнахъ того времени принципа, выражавшагося въ словахъ: *cuius regio, illius religio* (чья власть, того и религія), и получившаго нѣкотораго рода международную правовую санкцію въ вестфальскомъ мирѣ. Принципъ *государственности церкви*, который господствовалъ надъ всѣмъ развитіемъ реформаціонной борьбы, получилъ у Гоббеса опредѣленную и точную формулировку. Съ крайней нетерпимостью требуетъ онъ, чтобы государство принуждало къ полному признанію принятой имъ религіи; но онъ ставитъ для этого условіемъ, чтобы эта религія вполне зависѣла отъ воли государственной власти. Она должна знать, какой родъ вѣрованій ея подданныхъ окажется самымъ полезнымъ для поддержанія законнаго порядка. Самымъ гибельнымъ является то, когда церковныя силы желаютъ независимо отъ государства обладать, наряду съ нимъ или въ немъ, свѣтской властью: тогда церковь становится революціонной, и противъ нея, какъ таковой, нужно бороться вплоть до полного ея уничтоженія.

Система Гоббеса, какъ въ своей метафизической, такъ и политико-философской части обнаруживаетъ одинаковую односторонность послѣдовательно проведеннаго до самаго крайняго предѣла натурализма; и само собою разумѣется, что на этомъ основаніи она энергично оспаривалась съ самыхъ различныхъ сторонъ, — энергичнѣе, чѣмъ Бэконовская, которая, хотя и заключала въ себѣ, въ силу своихъ гносеологическихъ основаній, истинный зародышъ этого направленія, но такъ рѣзко не формулировала и такъ энергично не подчеркивала этихъ мыслей, какъ Гоббесъ. Едва ли стоитъ упоминать, что противъ Гоббеса высказались всѣ сторонники старыхъ ученій и всѣ представители официальной философіи. Среди же прочихъ противниковъ особенно замѣчательно большое число *платонизирующихъ* и склоняющихся къ *мистикѣ* мыслителей, выступавшихъ въ Англіи въ XVII в.. Большой частью они выходили изъ *Кембриджскаго* университета, въ которомъ съ любовью сохранялись гуманистическія традиціи итальянскаго Возрожденія. Однако, имъ сильно не доставало оригинальности, и оружіе, которымъ они сражались противъ натурализма, было заимствовано ими изъ арсенала платоновской и новоплатоновской философіи и фантастическихъ стремленій итальянскаго и нѣмецкаго Возрожденія. Главнѣйшимъ объектомъ ихъ нападеній являлось исключительное значеніе, придаваемое Бэкономъ и Гоббесомъ естественной причинности въ новой наукѣ, а между прочимъ также и въ изслѣдованіи философской, этической и социальной проблемъ. Въ противоположность ему, они предпочтительно выставляли значеніе *интеллектобразности*; и когда на ученіе Гоббеса нападали въ особенности, какъ на материалистическій атеизмъ, то ему противопоставляли телеологическое доказательство бытія Божія. Такимъ образомъ Ральфъ Кедвортъ (Cudworth, 1617—1688), самый выдающійся представитель Кембриджской школы, соединилъ въ своей „True intellectual

system of the universe" (Лондонъ, 1678) платоновскія мысли съ системою Парацельса. Подобнымъ же образомъ Самуэль Паркеръ (епископъ оксфордскій, † 1688 г.) полемизировалъ не только противъ Гоббеса, но и противъ Декарта, ссылаясь частью на ученіе вѣры, частью на цѣлесообразность вселенной. и его сочиненіе „Tentamina physico-theologica de Deo (Лондонъ, 1669) въ первый разъ вводитъ въ литературу выраженію „физико-теологія“, сдѣлавшееся впоследствии общепринятымъ для обозначенія телеологическаго разсмотрѣнія природы, имѣющаго цѣлью познаніе Бога. Подобныя же мысли находимъ мы и у Генри Мора (1614 — 1678), который примыкалъ главнымъ образомъ къ Фичино и велъ интересную переписку съ Декартомъ, наполненную новоплатоновскими и кабалистическими умозрѣніями. Въ томъ же направленіи училъ Теофиль Галъ (Gale) и его сынъ Томасъ Галъ. Наконецъ, уже раньше было упомянуто, что въ это время нашла себя приверженцевъ въ Англіи также и мистика Якова Беме. Но позднѣйшихъ и болѣе энергичныхъ противниковъ, именно съ моральной и религіозной стороны, встрѣтило ученіе Гоббеса въ тѣхъ людяхъ, черезъ ученія которыхъ уже въ то время готовились возрѣнія англійскаго Просвѣщенія; о нихъ, въ связи съ этимъ послѣднимъ, будетъ сказано болѣе подробно ниже. Возгорѣвшаяся вскорѣ послѣ Гоббеса борьба противъ выработавшагося тѣмъ временемъ во Франціи и Нидерландахъ рационализма послужила настолько рѣшающимъ моментомъ для великаго хода англійской философіи, что она не можетъ быть понята безъ его разсмотрѣнія.

ГЛАВА IV.

Рационализм во Франціи и въ Нидерландахъ.

Въ научномъ развитіи современной философіи эмпиризму, основанному Бкономъ, противостоятъ рационализмъ, родоначальникомъ котораго является Декартъ. Оба эти мыслителя образуютъ тѣ великія противоположныя грани, между которыми разыгрывались философскія войны XVIII в. до тѣхъ поръ, пока Кантъ не освѣтилъ свѣтомъ новаго принципа происхожденія отсюда проблемы. Оба они помѣщаютъ центръ тяжести своихъ изслѣдованій въ развитіи новаго метода мышленія: по исходныя точки, а въ зависимости отъ нихъ и направленія обоихъ этихъ новыхъ методовъ, діаметрально противоположны другъ другу. Бконъ хотѣлъ основать современное знаніе на первоначальной истинѣ, которая содержится въ единичномъ опытѣ чловѣка; онъ училъ начинать мышленіе съ его *периферіи*. Декартъ, принявъ во вниманіе общій характеръ всякой науки, указывалъ на то, что исходная точка мышленія должна лежать въ его *центрі*, и нашелъ этотъ центръ въ самосознаніи разума. Это различіе исходныхъ пунктовъ обусловливало собой такое же различіе дальнѣйшаго хода. Методъ Бкона въ своемъ принципѣ отправлялся отъ периферіи къ центру; отъ разрозненныхъ единичныхъ фактовъ опыта онъ восходилъ къ болѣе общимъ сужденіямъ для того, чтобы подняться до универсальнаго познанія чрезъ постепенное приближеніе къ нему. Декартъ, найдя твердую опору въ самосознающемъ центрѣ мышленія, хотѣлъ, чтобы познаніе съ систематической всесторонностью распространяло оттуда свои лучи на всю вселенную, и не признавалъ за знаніе ничего такого, что не могло бы доказать свое происхожденіе изъ этого центра. Такимъ образомъ, индуктивный методъ противостоятъ дедуктивному, эмпирическому — рациональному.

Но своеобразный характеръ, принятый этой дедуктивной философией, обусловленъ отчасти коренящейся въ ней противоположностью схоластики, отчасти же особенностью гения ея творца. Схоластика также владела дедуктивнымъ методомъ, и если придерживаться только противоположности дедуктивнаго и индуктивнаго и объявить ее наиважнѣйшей, то слѣдовало бы признаться, что разрывъ съ средневѣковой философій былъ у Бэкона глубже, чѣмъ у Декарта. Первый дѣйствительно не имѣетъ ничего общаго со схоластикой, послѣдній же раздѣляетъ съ ней требованіе независимаго отъ опыта познанія разума. Но съ другой стороны Декартъ, также какъ и Бэконъ и все направленіи современнаго мышленія, убѣжденъ въ безплодности схоластическаго метода силлогизма и оспариваетъ его, почти дословно согласуясь съ англійскимъ мыслителемъ.

Изъ этихъ противоположностей и единогласій вытекаетъ задача, рѣшеніе которой сдѣлало Декарта основателемъ рационалистической философіи. Философія является у него не наукой опыта, какъ у Бэкона, а наукой разума. Ея методъ долженъ быть дедуктивнымъ; но въ то же время ему не слѣдуетъ быть дедуктивнымъ методомъ схоластическаго силлогизма. Такимъ образомъ, дѣло идетъ объ основаніи *новаго метода философской дедукции*, не силлогистическаго характера, и Декартъ рѣшаетъ эту задачу при взглядѣ на одну науку, знаткомъ которой былъ самъ, и которая одинаково далека и отъ узости опыта, и отъ безплодности силлогизма—именно *математику*. Мѣстомъ рожденія Бэконовской философіи служить лабораторія физическихъ экспериментовъ, рационалистическая же философія зародилась въ головѣ уединеннаго размышляющаго математика.

§ 23. Франція послѣ Реформаціи.

Однако не одна только личная склонность и личный опытъ привели Декарта къ намѣренію искать въ математикѣ спасеніе философіи; въ этомъ фактѣ выразилась общая судьба французской науки въ началѣ новѣйшаго времени.

Хотя результаты реформаціоннаго движенія оказались во Франціи не менѣе мятежны, чѣмъ въ Германіи, однако здѣсь они были совсѣмъ иного рода, чѣмъ тамъ. Во Франціи Реформація не застала такого государственнаго раздробленія, какъ въ Германской имперіи, шедшей на встрѣчу своему разложенію; напротивъ, здѣсь господствовала строгая концентрація королевской власти. Франція уже тогда была страной абсолютизма, и новое ученіе оказалось здѣсь вовлеченнымъ не въ завистливыя ссоры молкихъ властителей, а скорѣе въ интриги тревожной придворной жизни. Оно сдѣлалось средствомъ, которое употреблялось въ смѣняющихся политическихъ созвѣздіяхъ различными придворными партиями другъ противъ друга и которое отбрасывалось послѣ достиженія своей цѣли. Такимъ образомъ оказалось, что протестантизмъ въ концѣ-концовъ не могъ приобрести во Франціи той политической власти, которую онъ завоевалъ собѣ въ Германіи.

При всемъ этомъ протестантизмъ и здѣсь относительно быстро завладалъ классами народа, жаждавшими религій, и уже нѣмецкіи и швейцарскіи реформаціи вызвали во Франціи живые отголоски. Полной же силы и прочности новое ученіе достигло здѣсь впервые благодаря Кальвину. Не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія, что Кальвинъ былъ самымъ выдающимся изъ реформаторовъ въ научномъ и именно философскомъ отношеніи, что въ основаніи и въ изложеніи новаго ученія онъ выказалъ наибольшую послѣдовательность и всепроникающую энергію, и въ этомъ направленіи настолько же превзошелъ Лютера и Меланхтона, какъ и какого нибудь Цвингли. Не бесполезно будетъ указать, что его общее пониманье христіанства и особенно важныхъ вопросовъ свободы воли, грѣха, искупленія и благодати носитъ на себѣ больше всего слѣдовъ вліянія Августина. И задача прослѣдить, какое далеко идущее вліяніе оказалъ на французскихъ мыслителей этотъ величайшій изъ Отцовъ Церкви въ продолженіе XVI и даже въ XVII столѣтіи, вообще имѣетъ высокій историческій интересъ. Для французскихъ философовъ онъ являлся въ то время излюбленнымъ предметомъ изученія. Правовѣрные скептики (о которыхъ было упомянуто раньше) воспроизводятъ нападки на познаніе разума главнымъ образомъ въ духѣ Августина и съ заимствованной изъ его сочиненій склонностью къ Средней Академіи; кальвинизмъ въ своей этикѣ и догматикѣ есть послѣдовательное проведеніе августиновскихъ принциповъ; даже ученіе Декарта о самосознаніи, какъ единственной основѣ всякаго достовѣрнаго познанія, и особенно его сліяніе самосознанія съ Богосознаніемъ можно въ существенныхъ чертахъ найти въ системѣ Августина. Сверхъ того извѣстно, что конгрегація Ораторія съ одной стороны, а яansenисты Поръ-Рояля съ другой, поставили себѣ задачей возстановить ученіе Августина; и, наконецъ, у Малебранна, который своимъ ученіемъ завершаетъ развитіе французскаго картезіанства, мысль Декарта снова всецѣло сводится къ августиновской формулѣ. У Кальвина къ августинизму присоединяется еще та личная черта ригористической строгости и фанатической аскезы, которой въ послѣдствіи суждено было найти свой наивысшій историческій расцвѣтъ у пуританъ Англіи: поэтому Кальвинъ является въ то же время самой строгой и мрачной фигурой среди реформаторовъ. Къ этимъ трагическимъ элементамъ присоединяется еще впечатлѣніе преслѣдованій, которымъ онъ и его ученіе подвергались въ отечествѣ, и незначительность виѣшняго успѣха, завоеваннаго реформаціей во Франціи.

Въ силу однородныхъ же причинъ, вліяніе, оказанное реформаціей на развитіе французской науки, было также незначительнымъ. Уже задолго до того времени, какъ политическая, такъ и умственная жизнь Франціи была сосредоточена при королевскомъ дворѣ и пріобрѣла привычку руководствоваться настроеніями этого круга. Лучшимъ доказательствомъ служить развитіе французской поэзіи въ продолженіе XVII столѣтія. А въ этихъ кругахъ религіозный интересъ безусловно отступалъ на задній планъ. Придворное общество было отчасти пренебре-

нено тѣмъ свѣтскимъ скептицизмомъ, который такъ удачно выразилъ Монтэнь, отчасти же склонялось къ дипломатическому индифферентизму. разсматривавшему религіозныя раздоры только съ точки зрѣнія политическихъ интересовъ и нашедшему своего типичнаго представителя въ лицѣ Генриха IV. Здѣсь поэтому, конечно, всѣмъ искропно наскучили различныя схоластическія тонкости, и придворное общество относилось съ безусловнымъ одобреніемъ къ риторическому фейерверку писаній и рѣчей Петра Рамуса. Можно смѣло сказать, что научная строгость исчезла въ блескѣ этой придворной жизни и трудная работа естественно-научнаго изслѣдованія поэтому и не нашла во Франціи того времени крупнаго представителя.

За то существовала другая область, въ которой научный духъ французовъ долженъ былъ проявить все свое серьезное значеніе. Словесныя соотязанія схоластической философіи породили и здѣсь своего рода пресыщеніе, которое выразилось въ поверхностномъ скептицизмѣ и безразличіи по отношенію къ діалектическимъ изслѣдованіямъ. Для чисто эмпирическаго изслѣдованія недоставало отчасти терпѣнія, отчасти расчета на непосредственное удовлетвореніе тщеславія, отчасти, наконецъ, и твердой увѣренности въ достовѣрности чувственного воспріятія, ибо эта увѣренность была разрушена скептическими теоріями. Такимъ образомъ, повидимому, оставалась лишь одна математика, какъ область несомнѣнно достовѣрная. Здѣсь не надо было имѣть дѣла ни съ ненадежностью наблюдений, ни съ произволомъ гипотетическихъ умозрѣній, и здѣсь французы преимущественно могли выказать блестящее остроуміе, проицательность и ясность мышленія и представленія, составляющія одно изъ лучшихъ дарованій ихъ національнаго генія. Такимъ образомъ въ XVI и XVII вѣкахъ математика была областью, въ которой они достигли своего наивысшаго научнаго успѣха.

Итакъ, двумя элементами, которые являются факторами, образовавшими рационалистическую философію во Франціи, служатъ: съ одной стороны *скептическая атмосфера*, въ которой враждалась умственная жизнь высшаго общества, а съ другой плодородная нива *математическихъ изслѣдованій*, надъ которой трудились болѣе серьезные умы. На этой почвѣ и въ этой атмосферѣ выросло ученіе Декарта, самаго выдающагося изъ всѣхъ философовъ, которыми можетъ похвалиться Франція.

§ 24. Рене Декартъ.

Жизнь Декарта до извѣстной степени противоположна жизни лорда Бэкона. Принадлежа по рожденію къ высшему обществу, Декартъ, ради научнаго досуга, избѣгаетъ блеска великосвѣтской жизни, къ которой жадно стремится Бэконъ, вредя этияъ самому себѣ. Въ Декартѣ нѣтъ ни малѣйшей искры того честолюбія, которое пылало въ сердцѣ англійскаго канцлера, и боязнь гласности доходить у него до трусливой слабости. Въ то время какъ Бэконъ, въ силу мудраго расчета, вступилъ въ благородный компромиссъ съ властью церковнаго ученія, для Декарта было

достаточно боязни споровъ, преслѣдованій или даже только докучныхъ нарушеній досуга, чтобы легко подавить въ себѣ еретическія воззрѣнія, каково напримѣръ, его согласіе съ ученіемъ Галилея или его отношеніе къ Коперниковской системѣ. Такимъ образомъ между двумя мыслителями, несмотря на ихъ противоположность, обнаруживается нѣкоторое сходство въ пониманіи ими научной дѣятельности, до извѣстной степени эгоистическомъ и отнесенномъ главнымъ образомъ къ индивидууму. Обоимъ недостаетъ того юношескаго одушевленія, съ которымъ бурные гении Италіи и Германіи громко проповѣдывали свѣту, среди страданій и преслѣдованій, то, что признавали за истину. Оба облачаютъ свои ученія въ предусмотрительное одѣяніе расчетливой мудрости, причемъ одинъ прикрывается плащомъ набожности, а другой — плащомъ религіознаго индифферентизма. Правда, родъ ихъ эгоизма весьма различенъ. Для одного знаніе служитъ ступенью къ власти, которой онъ хочетъ пользоваться на высотѣ жизни, и поэтому и обобщенное въ видѣ системы оно только средство для культурной работы человѣчества. Для другого же это самое знаніе является развитіемъ чисто личной склонности къ познанію, въ глазахъ которой жизнь существуетъ для удовольствованія индивидуальной жажды знанія; поэтому, понятое въ общемъ видѣ, знаніе есть самостоятельная и даже наивысшая задача нравственнаго человѣка. Научное стремленіе, являющееся существенной чертой въ характерѣ современной личности, выступаетъ у Декарта, какъ господствующая страсть, которой должны подчиниться всѣ остальные стремленія человѣческаго сердца. Вся его жизнь управляется желаніемъ научнаго досуга и распределяется сообразно съ этимъ. Онъ живетъ только для самопученія, не неся въ себѣ ни малѣйшаго слѣда реформаторскаго сознанія, и даже его сочиненія публикуются имъ не для распространенія его воззрѣній, но съ тѣмъ расчетомъ, что движеніе, которое они вызовутъ среди ученыхъ, будетъ полезно и необходимо для дальнѣйшаго совершенствованія автора. Это эгоизмъ науки, которая набѣгаетъ свѣта, потому что боится быть потревоженной его событіями. Бэконъ хотѣлъ поставить новую философію въ самую середину жизненнаго движенія. Декартъ же, съ боязливымъ ужасомъ, скрылъ ее въ уединеніи, наполненномъ мыслями. И такимъ образомъ ученіе Бэкона повсюду открытыми глазамизираетъ на внѣшнюю дѣятельность, а картезианская философія, закрывъ глаза, сосредоточивается на внутренней глубинѣ самосознанія. Въ жизни и ученіи этихъ философовъ — методологовъ повторяется та противоположность, которую обнаружили метафизическія стремленія итальянцевъ съ одной стороны и нѣмцевъ — съ другой.

Рене Декартъ, сеньеръ дю Перронъ (латинизированное Картезий), родился въ 1596 году и происходилъ изъ знатнаго рода Турени. Болѣзненность его природы и вызванная этимъ необходимость бережнаго обращенія тормозили сначала его умственное развитіе, пока оно не было благополучно подвинуто впередъ въ іезуитской школѣ La Flèche, основанной Генрихомъ IV въ 1604 г. Съ возрастающей повятли-

востью прошелъ онъ курсъ древнихъ языковъ, логики, морали, физики и метафизики. Но уже здѣсь математика больше всего плѣнила его умъ; и онъ покинулъ школу давно созрѣвшимъ ученикомъ съ яснымъ сознаніемъ ничтожества всѣхъ тогдашнихъ наукъ и съ убѣжденіемъ, что математика представляетъ собой единственное достовѣрное знаніе. Такъ какъ семья предназначила его къ военной карьерѣ, то онъ провелъ нѣкоторое время въ Реннѣ, а затѣмъ въ Парижѣ, занимаясь рыцарскими упражненіями и свѣтскими знакомствами. Но научные, именно математическіе, интересы, овладѣвшіе имъ въ столицѣ, побудили его уже тогда удалиться на два съ лишнимъ года въ Сентъ-Жерменское предместье гдѣ онъ въ совершенномъ уединеніи занимался математическими проблемами музыки. Вовлеченный противъ воли въ общественную жизнь, онъ поступилъ въ 1617 г. волонтеромъ на службу къ Морицу Нассаускому, намѣстнику Нидерландъ, а во время покоя двухлѣтняго перемирія познакомился въ Бредѣ съ математикомъ Исаакомъ Бекманомъ и работалъ надъ написаніемъ трактата о музыкѣ. Въ 1619 году онъ поѣхалъ въ Германію и поступилъ на баварскую службу; ей онъ обязанъ зимнимъ пребываніемъ въ Пфальцскомъ Нейбургѣ, которое хотя и было празднымъ съ военной точки зрѣнія, но явилось тѣмъ болѣе благотворнымъ для развитія его мыслей; затѣмъ эта служба была прервана посѣщеніемъ французскаго посольства въ Ульмѣ и Вѣнѣ и привела его въ Богемію уже только къ битвѣ при Прагѣ. Въ слѣдующемъ году онъ перемѣнилъ баварскую службу на имперскую и подъ предводительствомъ Букоя принималъ участіе въ венгерскомъ походѣ на Бетленъ Габора. Между тѣмъ стремленіе къ научному досугу и къ рѣшенію волнующихъ его проблемъ стало такъ сильно, что онъ рѣшилъ отказаться навсегда отъ большого свѣта и далъ обѣтъ совершить паломничество къ Мадоннѣ въ С. Лоретто, если ему удастся подняться отъ сомнѣній къ увѣренности. Настоящая минута была неблагоприятной для возвращенія въ отечество, отчасти благодаря царившей во Франціи чумѣ, отчасти по причинѣ войны съ гугенотами, и поэтому Декартъ сдѣлалъ большой крюкъ черезъ Сѣверную Германію и Нидерланды. Послѣ того онъ провелъ годъ частью въ Парижѣ, частью въ деревнѣ, а отъ 1623 — 25 г. совершилъ свое знаменитое путешествіе въ Италію; затѣмъ онъ возвратился въ свое С. Жерменское уединеніе и тамъ въ обществѣ немногихъ друзей обсуждалъ созрѣвшія мысли своей философіи. Еще разъ позволилъ онъ привлечь себя къ общественной жизни въ 1628 году и при осадѣ Ла-Рошеля находился въ штабѣ короля. Послѣ этого онъ окончательно удалился въ Голландію для того, чтобы разорвать всѣ отношенія и жить нецѣло для совершенствованія своихъ научныхъ трудовъ. Только задушенный другъ его юности Мерсеннъ могъ оставаться съ нимъ въ перепискѣ. Чтобы избѣжать какого либо нарушенія этого уединенія, онъ въ продолженіе двадцати лѣтъ, проведенныхъ въ Голландіи, двадцать четыре раза мѣнялъ свое мѣстопробываніе и жилъ въ тринадцати различныхъ мѣстахъ, подъ конецъ же и дольше всего въ Эгмондѣ.

скомъ аббатствѣ. Это научное отшельничество прерывалось только путешествіемъ въ Англію, въ Данію, тремя посѣщеніями родины и время отъ времени побѣздками къ Гаагскому двору, гдѣ онъ имѣлъ частныя сношенія съ тогдашней королевою Богеміи и ея дочерью Елисаветой Пфальцской. Онъ велъ съ послѣдней усердную переписку изъ Лейдена и для нея написалъ опубликованное послѣ его смерти сочиненіе „*Les passions de l'âme*“. Въ общемъ его пребываніе въ Голландіи, при томъ живомъ интересѣ съ какимъ тамъ относились къ математическимъ и физическимъ изслѣдованіямъ, было благоприятно именно для выработки его натур-философій, которую онъ изложилъ въ сочиненіи, уже приготовленномъ къ изданію подъ заглавіемъ „*Le monde*“; но влѣдствіе извѣстія о процессѣ Галилея и его отреченіи это изданіе было отложено и осуществлено только послѣ смерти автора. Однако въ силу возраставшей потребности живой связи съ остальнымъ научнымъ міромъ, Декартъ былъ вынужденъ измѣнить своему намѣренію не обнародывать, по подобнымъ же причинамъ, вообще своихъ сочиненій, и уже 1637 годъ увидѣлъ изданіе его „*Essays philosophiques*“ заключающихъ, наряду съ трактатами по геометріи и физики, главнымъ образомъ „*Discours de la méthode*“, которое являлось основаніемъ его общей философій. Послѣдняя выступаетъ въ еще болѣе яркой формѣ въ „*Meditationes de prima philosophia*“, обнародованныхъ въ 1641 г.; это драматически увлекательный монологъ, въ которомъ философъ борется противъ всей силы сомнѣнія за побѣду самосознанія. Черезъ посредство Мерсенна онъ познакомилъ нѣкоторыхъ ученыхъ съ этимъ монологомъ еще въ его рукописномъ видѣ и напечатать вмѣстѣ съ нимъ и возраженія, сдѣланныя ими по его желанію, и свои отвѣты на эти возраженія. Наконецъ въ 1643 г. появились, какъ опытъ систематическаго и цѣльнаго изложенія его ученія, „*Principia philosophiae*“, посвященные принцессѣ Елисаветѣ. Отъ дальнѣйшаго обнародованія своихъ сочиненій его, очевидно, главнымъ образомъ удерживали обстоятельства, которые вообще отравили ему послѣдніе годы пребыванія въ Голландіи. Но ученіе Декарта неизбѣжнымъ образомъ должно было войти распространеніе и признаніе отчасти черезъ личныя знакомства, отчасти черезъ сообщенія его друзей и, наконецъ, отчасти черезъ его первыя сочиненія, и съ началомъ 40-хъ годовъ въ голландскихъ университетахъ стала уже образовываться картезіанская школа, которая очень скоро была вовлечена ортодоксальными партіями въ непріятныя препирательства. Обоюдное обезщечиваніе, клеветы, обвиненія въ ереси, судѣбныя жалобы, академическіе вердикты — все это создавало непріятное положеніе, которое было въ высшей степени противно нѣжной и застѣнчивой натурѣ философа. И въ этомъ, вѣроятно, въ концѣ концовъ заключалась одна изъ причинъ, въ силу которыхъ онъ осенью 1649 г. послѣ долгаго колебанія уступилъ часто повторившемуся любезному приглашенію ко двору молодой шведской королевы Христины, дочери Густава Адольфа. Сама королева пожелала замѣнить корреспонденцію, которую она уже раньше вела съ нимъ, изустнымъ преподаваніемъ

его философін и думала основать при его содѣйствіи академію наукъ. Но едва лишь Декартъ свылся съ этой новой дѣятельностью, какъ непривычная суровость климата убила его (1 Февраля 1650 г.) и такимъ образомъ философъ заплатилъ жизнью за отступленіе отъ своего жизненнаго принципа научнаго уединенія.

Декартовское „Discours de la méthode“ съ его яснымъ и красивымъ изложеніемъ, отличающимъ автора и ставящимъ его наряду съ величайшими прозаическими писателями Франціи, начинается чѣмъ то вроде очерка научной біографіи послѣдняго. Декартъ повѣствуетъ (замѣчательно сходно съ признаніями скептика Санхеса) о томъ, какъ онъ покинулъ школу, убѣдясь во внутренней безсодержательности всѣхъ преподававшихся тамъ наукъ; какъ онъ послѣ того рѣшилъ изучать нѣкоторое время великую книгу жизни и какъ въ концѣ концовъ былъ обязанъ основаніемъ надежнаго знанія углубленію въ самого себя. Ибо всѣ мнѣнія, найденныя имъ въ наукѣ его времени и касающіяся Бога, природы и челоуѣческой души, казались ему неясной смѣсью предразсудковъ и недоказанныхъ утвержденій, и только одна научная вѣтвь—математика—оказывалась вѣрнымъ и несомнѣннымъ достояніемъ. Поэтому она сдѣлалась для него мѣриломъ оцѣнки научнаго достоинства, идеаломъ научности вообще, и онъ думалъ, что другія дисциплины могутъ претендовать на характеръ научности лишь постолько, поскольку ихъ ученія въ состояніи достигнуть той степени очевидности, которой обладаютъ всѣ положенія математики. Выставивъ такимъ образомъ математику, какъ руководящую нить всякаго научнаго и особенно философскаго мышленія, Декартъ тѣмъ самымъ далъ современной философіи то направленіе, которое господствовало въ ней до Канта и даже послѣ него. Ни одна изъ отдѣльныхъ наукъ не оказала такого основнаго и принципиальнаго вліянія на ходъ развитія современной теоріи познанія, какъ математика. Въ продолженіе всего XVII и XVIII столѣтія она нѣкоторымъ образомъ разсматривается какъ крѣпкій стволъ, по которому поднимаются вверхъ всѣ остальные роды знанія. Какъ ни сильно бушевала въ другихъ отношеніяхъ борьба различныхъ теченій мысли въ эти два столѣтія, однако признаніе абсолютной достовѣрности математики являлось непоколебимой скалой, о которую они сокрушались и разбивались въдребезги. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что вліяніе Декарта было самымъ могущественнымъ и продолжительнымъ. Ибо оно имѣетъ значеніе не только для рационалистическаго, но и для эмпиристическаго лагеря до—Кантовской философіи. Въ первомъ оно вполнѣ несомнѣнно и очевидно: развитіе геометрическаго метода у Спинозы и математическія основоположенія лейбницевскаго и вольфовскаго ученія несутъ на себѣ неоспоримую печать картезіанскаго духа. Но несомнѣнно, что вліяніе французскихъ математиковъ вообще, а, быть можетъ, и самого Декарта, побудило Гоббеса преодолѣть односторонность Бэконовскаго ученія. И чѣмъ болѣе позднѣйшее развитіе эмпиризма въ Англіи и Франціи придерживалось согласованныхъ такимъ образомъ принциповъ, тѣмъ сильнѣе поддавалось

оно чарамъ математики, и даже завершающее его мышленіе Давида Юма еще извлекаетъ свои скептическія слѣдствія изъ понятія математики, какъ недостижимаго въ другомъ случаѣ идеала научности. Наконецъ, въ лицѣ Канта критическій методъ съ такой упорной энергіей работаетъ надъ проблемой математическаго познанія, что исторія его развитія сдѣлалась и въ этомъ отношеніи типичнымъ выраженіемъ развитія современнаго мышленія въ его цѣломъ.

Это плодотворное вліяніе математики обнаруживается у Декарта главнымъ образомъ въ двухъ точкахъ зрѣнія, исходя изъ которыхъ онъ задумываетъ выполнить реформу философіи по аналогіи съ математическимъ методомъ.

Прежде всего Декартъ нападаетъ на разбросанность и безсвязность знанія, бывшаго до него. Не только схоластика, но и гуманистическія науки, и экспериментальныя изслѣдованія создаются главнымъ образомъ въ видѣ ученаго многознанія; въ ихъ распоряженіи множество единичныхъ свѣдѣній, почерпнутыхъ ими изъ практики, изъ историческихъ преданій, изъ единичнаго опыта и наблюденія; но имъ не хватаетъ единства всего этого знанія. А между тѣмъ вся груда этихъ свѣдѣній могла бы обратиться въ достовѣрную науку только при помощи такого единства. Цѣнность нашего знанія, то что отличаетъ науку отъ обыденнаго обученія и умѣнія, поконится исключительно на его систематической связи. Эта же послѣдняя, по мнѣнію Декарта, осуществима лишь тогда, когда все знаніе можетъ быть выведено изъ одного единственнаго пункта, обладающаго высочайшей и абсолютной достовѣрностью. Можетъ существовать только *одинъ* принципъ, въ которомъ коренится все познаніе. Огромное преимущество математики состоитъ именно въ томъ, что она, исходя изъ *одного* пункта, наполняетъ систематическимъ познаніемъ всю изучаемую ею область, и что тотъ, кто понялъ и допустилъ первыя положенія Евклидовой геометріи, долженъ признать съ ними и всю систему. Въ ней нѣтъ мѣста случайному улавливанью, блужданью взадъ и впередъ при отысканіи какой либо истины, но каждое положеніе имѣетъ свое опредѣленное мѣсто, обусловленное предыдущими положеніями и въ свою очередь обуславливаетъ собой послѣдующія. Этотъ принципъ до сихъ поръ прихвѣлся только къ ученію о величинахъ: въ его распространеніи на всю совокупность человѣческаго знанія должно заключаться то спасеніе философіи, которое предвѣщаетъ Декартъ. Философія должна стать *универсальной математикой, объединяющей системой*, изъ одного центрального пункта которой всѣ ученія получали бы свое основаніе и достовѣрность. Едва-ли универсальное стремленіе философскаго мышленія было когда нибудь выражено болѣе рѣзко. У Декарта оно запосится до притязанія на универсальную науку: по аналогіи съ математикой, онъ хочетъ признавать только ту истину, которая необходимымъ образомъ вытекаетъ изъ единственнаго достовѣрнаго принципа. Въ этомъ отношеніи картезіанская философія дѣйствуетъ вполнѣ радикально. Она хочетъ обратить все прежнее знаніе

въ *tabula rasa*, выставить единственный принципъ всякой достовѣрности и, исходя изъ него, построить совершенно новую систему всей науки. Не изслѣдуя вопроса, не принуждаетъ ли многообразіе познаваемыхъ предметовъ къ такому же многообразію развѣтвленій человѣческаго мышленія, — она высказываетъ мысль о научной систематизаціи съ такой односторонностью, какъ если бы было возможнымъ начать мышленіе *ab ovo* и создать его съ внутренней необходимостью изъ одного перваго принципа. И считая себя въ состояніи поднять все знаніе на высоту философской связи и математической очевидности, она хочетъ низвести всѣ отдѣльныя науки лишь на степень членовъ общаго организма. Эта мысль дѣйствительно является абсолютнымъ идеаломъ всякой научной работы, и заслуга Декарта въ томъ, что онъ со всей энергіей противопоставилъ этотъ идеалъ запутанному образу мыслей своего времени. Однако осуществленіе этого идеала лежитъ въ безконечной дали, и со стороны рациональной философіи было преждевременнымъ на настоящей ступени своего развитія смѣшивать съ этимъ идеаломъ ту систему, создать которую она считала себя способной. Самое неблагоприятное слѣдствіе этого состояло въ томъ, что философія, уже у Декарта, а еще больше у его рационалистическихъ послѣдователей, потеряла изъ виду правильную оцѣнку самостоятельнаго достоинства отдѣльныхъ наукъ и при помощи понятія научности, которое она по аналогіи съ математикой понимала только какъ выведеніе изъ абсолютно достовѣрнаго центрального пункта, присвоила себѣ господствующее и универсальное положеніе, естественно побудившее спеціальныя науки къ оппозиціи противъ нея. Изъ этихъ принциповъ съ одинаковой необходимостью вытекала какъ мысль, что только философія есть истинная наука, такъ и то обстоятельство, что подобный высокоумѣнный взглядъ долженъ былъ оскариваться со стороны прочихъ наукъ.

По отношенію къ методу картезіанская философія приняла такое же нивелирующее направленіе. Такъ какъ она повсюду измѣряла научность математической очевидностью, то для нея всѣ единичныя знанія могли пріобрѣсть достовѣрность только въ томъ случаѣ, если бы ихъ можно было по способу родственному математикѣ вывести изъ перваго принципа. Такимъ образомъ математическая дедукція являлась всеобщимъ методомъ всего научнаго мышленія вообще, и къ идеѣ, что вся наука можетъ быть мыслима, какъ одна единственная система, само собой примыкала другая, — что существуетъ также только одинъ единственный методъ этой истинной науки. Декартъ учить, такъ сказать, пантеизму метода. Его гносеологическія изслѣдованія сводятся къ тому, что онъ разсматриваетъ всѣ отрасли человѣческаго знанія, какъ управляемые однимъ и тѣмъ же методомъ. Универсализмъ основной черты его мышленія ослабляетъ его также и здѣсь относительно своеобразности, которой отдѣльныя науки обзаны особой природѣ своихъ предметовъ. И если всѣ дисциплины должны быть только развѣтвленіями философіи, то конечно онѣ должны также разрабатываться по философскому методу. И

это также является тенденціей, наложившей свой отпечатокъ на всю рационалистическую философію отъ Декарта до нашего столѣтія. Мечтая найти *универсальный методъ* всякаго мышленія, современная философія, къ своему вроду, расточила все обиліе своего глубокомыслія, и только полное крушеніе величайшей изъ этихъ попытокъ, сдѣланной Гегелемъ, пролило свѣтъ на ихъ невозможность.

Слѣдующее мѣсто занимаетъ самъ этотъ общій методъ, основныя черты котораго устанавливаются Декартомъ на основаніи его оцѣнки математическаго метода. Переходъ мышленія отъ исходной точки всякой достовѣрности къ единичному знанію, конечно, возможенъ только при помощи дедуктивнаго метода. Однако этотъ дедуктивный методъ отнюдь не можетъ быть силлогизмомъ; ибо силлогизмъ есть только способъ изложенія, а не познания; онъ есть принципъ доказательства и убѣжденія, но не изслѣдованія и изысканія. Онъ можетъ доказать то, что уже открыто, но самъ непригоденъ къ открытію. И хотя кажется, что эвклидовская геометрія пользуется только логическими выводами, — и она дѣйствительно поступаетъ такъ, поскольку является системой доказательствъ, — однако переходъ отъ одного изъ ея положеній къ другому отнюдь не есть логическое слѣдованіе, а состоитъ скорѣй въ послѣдовательномъ сочетаніи первичныхъ интуицій, и значеніе силлогизма здѣсь заключается лишь въ томъ, что онъ, доказываетъ истинны, возникшія изъ этихъ новыхъ интуицій, при помощи тѣхъ истинъ, которыя были найдены раньше. Такимъ образомъ дѣйствительно плодотворный методъ математики есть методъ синтеза; открытіе новыхъ истинъ возможно только путемъ творческой комбинаціи. Этотъ *синтетическій методъ* долженъ быть перенесенъ теперь съ пространственныхъ и числовыхъ величинъ на понятія. Картезіанская философія тоже хочетъ быть „*ars inveniendi*“; она вѣритъ, что въ синтетическомъ методѣ математики нашла тотъ принципъ, при помощи котораго, исходя изъ пункта наивысшей достовѣрности, можетъ быть осуществлена всеобщая связь человеческого знанія.

Слѣдовательно, прежде всего необходимо найти этотъ единственный пунктъ, который, въ силу присущей ему первичной достовѣрности, долженъ поддерживать и нести на себѣ всю остальную систему. И здѣсь тоже Декартъ придерживается аналогіи съ математикой. Само собой разумѣется, что этотъ пунктъ наивысшей достовѣрности не можетъ быть доказанъ и выведенъ дедуктивнымъ путемъ. Разъ изъ него должно дедуктивно слѣдовать все остальное, то онъ не можетъ получать свою достовѣрность отъ какихъ либо другихъ положеній и понятій, но долженъ, напротивъ, содержать ее непосредственно въ себѣ самомъ. Такимъ образомъ вниманіе Декарта останавливается на одномъ противоположеніи, господствующемъ надъ всей новѣйшей теоріей познания, именно на противоположеніи *непосредственной* и *опосредствованной* достовѣрности. Каждое ученіе, конечно, должно считать опосредствованными все тѣ слѣдствія, которыя выведены изъ данныхъ исходныхъ пунктовъ при помощи

логически правильныхъ дѣйствій; и разъ непоколебимы основныя черты этого логическаго процесса, то могутъ быть оспариваемы только тѣ пункты, которые доказываются не при помощи вывода, а именно путемъ ихъ непосредственной очевидности. и было бы вполнѣ удобно классифицировать системы новѣйшей философіи съ точки зрѣнія того, что онѣ считаютъ за непосредственную достовѣрность. Эмпиризмъ Бэкона признаетъ непосредственную достовѣрность правильно установленнхъ воспріятій; Декартъ же претендуетъ на непосредственную достовѣрность лишь того единственнаго основоположенія, отъ котораго все остальное познаніе получаетъ свою выводную достовѣрность. Итакъ, сама эта истина — принципъ всякаго доказательства — недоказуема; приходится лишь указывать на ея непосредственную очевидность; она должна быть интуіціей, простымъ и первичнымъ актомъ познающей души; и исходящая точка всего того синтетическаго метода, который отыскиваетъ Декартъ, должна поэтому быть интуитивнымъ знаніемъ; совершенно также поступаетъ геометрія, исходя изъ интуіціи пространства и недоказуемыхъ аксіомъ, данныхъ вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ.

Но если эта архимедовская точка, которую Декартъ отыскиваетъ для того, чтобы опираясь на нее приподнять систему наукъ, не можетъ быть доказана, то ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ думать, будто она выяснится въ глазахъ какого либо мыслителя какъ бы путемъ внезапнаго вдохновенія. Декартъ далекъ отъ подобной мистической недоказуемости и необъяснимости. Напротивъ, по его мнѣнію слѣдуетъ отыскивать этотъ пунктъ путемъ яснаго и безпристрастнаго изслѣдованія, и такіе поиски должны выяснить, что этотъ пунктъ единственный изъ всего міра нашихъ представленій обладаетъ безусловной устойчивостью. Наивысшая достовѣрность отнюдь не должна быть произвольно понимаема и утверждаема. Нахожденіе ея должно быть дѣломъ методическихъ поисковъ. Также и здѣсь математика даетъ указаніе: она пользуется для рѣшенія задачъ аналитическимъ методомъ: — и среди основателей и разработчиковъ именно этого метода самому Декарту принадлежитъ едва-ли не наипервѣйшее мѣсто. Аналитическая геометрія показываетъ, какимъ образомъ систематически отыскивается исходный пунктъ рѣшенія задачи. Если синтетическая геометрія употребляетъ дедуктивный методъ, то аналитическая идетъ индуктивнымъ путемъ. Она разсматриваетъ исключительные случаи, быть можетъ, выдающіеся особенности, пользуется аналогіями и старается прежде всего составить обзоръ всевозможныхъ случаевъ трактующей проблемы. Такимъ образомъ при помощи индукціи и исчисления она ориентуруется въ своей задачѣ и работаетъ прежде всего надъ разъясненіемъ сомнительныхъ пунктовъ. Точно также должна поступать и философія. Для того, чтобы приблизиться къ несомнѣнному пункту нашего мышленія, она должна систематически проанализировать всю область нашихъ представленій, переходя отъ смутныхъ къ болѣе яснымъ, и въ концѣ концовъ расположить все такимъ образомъ, чтобы очевидность единственно достовѣрной мысли выступила съ неоспоримой и несомнѣнной ясностью.

Такимъ образомъ Декартъ требуетъ, чтобы примѣненіе *аналитическаго* метода предшествовало примѣненію *синтетическаго*, ибо тогда при помощи аналитическаго метода можетъ быть отысканъ тотъ пунктъ, отъ котораго долженъ отправляться синтезъ. „Для того, чтобы найти истину методическимъ путемъ, надо постепенно приводить запутанныя и темныя сужденія къ болѣе простымъ, и тогда, исходя изъ созерцанія послѣднихъ, также постепенно достигать познанія остальныхъ“. Слѣдовательно въ этой системѣ при ея совершенномъ выполненіи все встрѣчается дважды,—первый разъ при розыскиваніи, какъ членъ всей болѣе или менѣе недостоверной области нашихъ представленій, и второй разъ при доказательствѣ, какъ сужденіе, выведенное изъ точки наивысшей достовѣрности и тѣмъ самымъ обращенное въ достовѣрное. Такимъ образомъ Декартъ не устраняетъ вполне индукцію, но разсматриваетъ ее лишь какъ приготовленіе къ строго доказывающей наукѣ и считаетъ методомъ послѣдней одинъ дедуктивный синтезъ. Вслѣдствіе этого, картезіанскій методъ слагается изъ двухъ составныхъ частей, находящихся какъ бы въ обратномъ соотношеніи другъ съ другомъ. Сначала эта философія идетъ аналитическимъ путемъ, съ цѣлью методически розыскивать свой принципъ, а потомъ переходитъ къ синтезу, чтобы методически создать изъ этого принципа свою систему. Она образуетъ параболу, восходящая вѣтвь которой есть индуктивное разслѣдованіе, а нисходящая — дедуктивное развитіе. На вершинѣ же этой параболы стоитъ та мысль, которая одна среди всѣхъ должна обладать интуитивной достовѣрностью.

Аналитическое разсмотрѣніе представленій, выдаваемыхъ за достовѣрныя огромнымъ большинствомъ людей и прежней наукой, показываетъ сразу, какъ ненадежно и шатко все содержаніе нашего мышленія. Мы сами переживаемъ въ различныхъ направленіяхъ смѣру старыхъ представленій новыми, которые въ свою очередь скоро признаются ошибочными. Природное легкомысліе, съ которымъ мы являемся на свѣтъ, наполняетъ нашу дѣтскую фантазію множествомъ образовъ и мнѣній, неспособныхъ устоять даже передъ опытомъ дѣтскихъ лѣтъ. Въ то мгновеніе, когда мы перестаемъ вѣрить въ сказки, въ насъ закладывается первое основаніе сомнѣнія. Но и тотъ опытъ, который намъ доставляютъ чувства, недостоверенъ и шатокъ. Часто непосредственно вслѣдъ за нимъ мы признаемъ его за заблужденіе, и что приходится намъ думать, если та же самая вещь, которую мы сейчасъ ощущаемъ какъ твердое тѣло, будучи приближена къ огню, черезъ четверть часа представляется намъ въ видѣ жидкости? О которомъ изъ этихъ воспріятій должны мы думать, что именно оно заставило насъ познать истинную природу этой вещи? И, наконецъ, кто можетъ намъ поручиться, что всѣ наши чувственные воспріятія не принадлежатъ къ разряду галлюцинацій, только время отъ времени узнаваемыхъ нами, какъ таковыя,—кто можетъ поручиться, что всѣ они не суть сновидѣнія? Вѣдь и во снѣ намъ кажется, что мы видимъ и слышимъ, и чувствуемъ

вещи также достоверно и несомненно, какъ и при бодрствованіи; а только послѣ пробужденія мы замѣчаемъ, что ошибались. Какъ же убѣдиться въ достоверности того, что состояніе, называемое нами теперь бодрствованіемъ, не есть сонъ, отъ котораго мы нѣкогда проснемся съ изумленіемъ и узнаемъ заблужденія, которыми онъ насъ морочилъ? Только пробужденіе служить критеріемъ сна: какъ же быть въ томъ случаѣ, если мы, не зная того, спимъ и грозимъ всю нашу жизнь? Но сонъ способенъ только заново связывать элементы, воспринятые нашей душой во время бодрствованія. Если допустить, что всѣ соединенія, въ которыхъ, какъ намъ кажется, мы воспринимаемъ вещи, быть можетъ, только грезятся намъ во снѣ, то все-таки элементы, соединяемые нами при этомъ, должны считаться истинными, тѣмъ болѣе, что какъ мы убѣждены, они дарованы намъ чрезъ божественное соизволеніе. Но развѣ было бы исполнѣ невозможно, чтобы всемогущій Богъ, намѣренія котораго намъ неизвѣстны и судьбы неисповѣдимы, не счелъ за благо насъ обманывать? Если бы ему было угодно возбуждать въ насъ одни лишь ложныя представленія, то мы не были бы въ силахъ отклонить ихъ и еще менѣе — сравнить ихъ съ правильными и познать ихъ ложь. Слѣдовательно ничто не удостовѣряетъ насъ въ томъ, что вся система нашего мышленія ложна и безумна уже въ своей основѣ, и мы имѣемъ полное основаніе сомнѣваться во всемъ, что думали до сихъ поръ. *De omnibus dubitandum* — таковъ итогъ, къ которому приходитъ Декартъ при изслѣдованіи области представленій человѣка. *Сомнѣніе во всемъ основоположеніемъ* является исходной точкой его ученія; оно дышетъ атмосферой скептицизма, которымъ проникнуты умы французовъ того времени, и проводитъ этотъ скептицизмъ такъ методично и глубоко, какъ ни одна изъ теорій самихъ скептиковъ. Но сомнѣніе занимаетъ у Декарта совсѣмъ иное положеніе, чѣмъ у его современниковъ. Оно не служитъ ему средствомъ для направленія устремленнаго духа въ объятія авторитетной вѣры и не является равнодушнымъ пожиманіемъ плечами предъ измѣнчивыми мнѣніями людей, но коренится въ потребности глубокомысленнаго духа познать полную и неограниченную истину; и Декартъ обращаетъ прежде всего противъ себя же самого то принципиальное недовѣріе, съ которымъ онъ относится ко всѣмъ непровѣреннымъ мнѣніямъ. Въ силу того, что вся его жизнь есть самопоученіе, онъ тщательно всего избѣгаетъ всякаго рода самообмана. Вся спорность и шаткость людскихъ воззрѣній покоится на томъ, что большинство людей слишкомъ опрометчиво и боязъ достаточной провѣрки придерживается представленій, въ происхожденіи которыхъ они также мало даютъ себѣ отчетъ, какъ и въ ихъ оправданіи. Усмотрѣніе этихъ самообмановъ есть первая ступень къ самопоученію. Въ лицѣ Декарта повторяется сократовское „я знаю, что я ничего не знаю“. Въ обоихъ случаяхъ это положеніе возникаетъ изъ путаницы противорѣчащихъ мнѣній, изъ пониманія относительности всѣхъ человѣческихъ воззрѣній, но и въ обоихъ случаяхъ оно только начало, а не конецъ мудрости.

Вѣдь и картезіанское сомнѣніе не есть отчаяніе. Оно является скорѣй исходной точкой достовѣрности: ибо именно путемъ сомнѣнія во всемъ содержаніи нашего мышленія, мы приобрѣли надежную точку опоры. Само это сомнѣніе есть фактъ, въ которомъ я не могу сомнѣваться, и онъ непереложно и неопровержимо говоритъ мнѣ, что я, обладающій этой мыслительной дѣятельностью сомнѣнія, дѣйствительно существую. Чтобы сомнѣваться, я долженъ существовать, и именно, какъ мыслящая вещь. Если меня кто нибудь обманываетъ, то при этомъ необходимо участіе двоихъ: обманывающаго и меня самого, котораго обманываютъ, и я именно участвую при этомъ какъ существо, способное имѣть представленія, хотя въ данномъ случаѣ они ложны. Такимъ образомъ само сомнѣніе даетъ мнѣ неопровержимую увѣренность въ томъ, что я, какъ существо мыслящее, существую. Если мы удалимъ изъ области нашихъ представленій все, въ чемъ можемъ сомнѣваться, то и послѣ этого вычета остается тотъ фактъ, что мы мыслящіе существа. Слѣдовательно, то единственно достовѣрное къ чему приводитъ анализъ нашихъ представленій, есть *самосознаніе* мыслящаго существа, которое при помощи мыслительнаго акта, образующаго сомнѣніе, непосредственно удостоверяется въ своемъ собственномъ существованіи. Среди всѣхъ дѣйствій, выполняемыхъ нами, *одно* только дѣйствіе мышленія обладаетъ полной самодостовѣрностью и несомнѣнно удостоверяетъ въ нашемъ существованіи. Я иду гулять—это можетъ мнѣ сниться. Я имѣю представленія—остается истиной, если бы даже мнѣ только снилось, что я имѣю извѣстныя представленія: ибо видѣть во снѣ—это тоже родъ мышленія. Изъ всѣхъ виѣшнихъ дѣйствій я могу заключить о своемъ существованіи, лишь изъ того, что я сознаю ихъ; но мнѣ нѣтъ необходимости впервые заключать о своемъ существованіи изъ мышленія, ибо существованіе съ непосредственной достовѣрностью заключается въ самосознаніи. Поэтому выраженіе картезіанскаго принципа въ обычной формѣ „*cogito, ergo sum*“ менѣе удачно, чѣмъ простое сочетаніе „*cogito, sum*“ или „*sum cogitans*“. Ибо здѣсь идетъ дѣло не о выводѣ заключенія о субъектѣ изъ его дѣятельности, а скорѣе о той непосредственной и безусловной самодостовѣрности, которая присуща только мышленію.

Такова великая противоположность картезіанской и баконовской философіи. Для послѣдней, при осторожной критикѣ, изъ воспріятіи явствуетъ непосредственно достовѣрное содержаніе мышленія; для первой, напротивъ, все содержаніе мышленія недостовѣрно и есть предметъ возможнаго заблужденія; единственно достовѣрнымъ фактомъ является только само мышленіе. Самосознаніе—это „покоющійся полюсъ въ смѣнѣ явленій“. Декартъ спасается отъ скептицизма *чистымъ рационализмомъ*: несомнѣнное знаніе коренится, по его мнѣнію, только въ самосознаніи мышленія. Первой и обуславливающей все остальное знаніе точкой является для познающаго разума онъ самъ. Виѣсто безконечнаго разнообразія виѣшняго бытія, отъ котораго отиравается эмпиристическая философія, Декартъ захватываетъ внутреннюю глубину самого познанія,

и въ этомъ отношеніи его ученіе образуетъ профильтрованный отапокъ всѣхъ фантастическихъ помысловъ, желавшихъ брать чловѣка, какъ микроскопъ, за исходную точку теоріи познанія.

Только познающій чловѣкъ является содержаніемъ самопознанія, исходя изъ котораго Декартъ предпринимаетъ построеніе всей философіи. Отсюда тотчасъ же вытекаетъ цѣлый рядъ односторонностей, характеризующихъ обусловленное Декартомъ направленіе рационализма: прежде всего до извѣстной степени устраненіе эмпирическаго познанія, которое образуетъ неизбежную обратную сторону этого отвлеченнаго самоуглубленія разума; далѣе преобладающій теоретическій характеръ всѣхъ ея изслѣдованій и стремленіе постичь, съ точки зрѣнія теоретическаго разума, даже задачи практической жизни; наконецъ, наклонность, особенно проявляющаяся по отношенію къ психологіи, считать жизнь представленіемъ единственной основной дѣятельностью и опредѣляющей силой всего духовнаго организма. Попытка *рационализировать весь міръ* выразилась прежде всего, какъ чисто *научная система* въ той формѣ, что разумъ долженъ приобрести изъ своего самопознанія, пониманіе связи разумной вселенной; впоследствии это перешло въ *практическую уверенность*, въ силу чего это пониманіе разума долженъ было служить мѣриломъ для критики всего существующаго, чтобы *вспровергнуть* это существующее въ томъ случаѣ, если оно будетъ признано неразумнымъ, и силой творческаго разума *выдвинуть* на его мѣсто новое. Въ видѣ этого послѣднато направленія рационализмъ господствовалъ надъ вѣкомъ Просвѣщенія и обратилъ его въ вѣкъ революцій. Всѣ тѣ теоріи, которыми это столѣтіе считало возможнымъ *вспровергнуть* и необходимо преобразовать положеніе чловѣческаго общества, коренились въ концѣ концовъ въ томъ убѣжденіи, что разумному духу чловѣка достаточно только углубиться въ самого себя, чтобы найти истину и создать справедливость. Такимъ образомъ картезіанское самосознаніе обратилось въ революционную силу, ибо оно учило людей черпать нормы мысли и дѣятельности исключительно изъ самоуглубленія разума.

Ближайшимъ же слѣдствіемъ для ученія самого Декарта былъ тотъ гносеологическій принципъ, что все, претендующее на значеніе научной истины, должно быть въ состояніи выказать себя мышленію съ такой же ясностью и *отличительностью*, какъ самосознаніе. Недостовѣрность, присущая всѣмъ остальнымъ представленіямъ, покоится въ концѣ концовъ всегда на остаткѣ возности и смутности, который они въ себѣ носятъ, и потому удостовѣренной истиной могутъ считаться лишь тѣ изъ нашихъ представленій, которыя постигаются мышленіемъ также ясно и отчетливо, какъ по чистому Декарту, *мы* постигаются, наше самосознаніе. Какъ будто бы понятно и самоочевидно, что именно содержитъ это самоудовѣряющее свое существованіе *самосознаніе*! Замѣчательно, что великій философъ, повліявшій, никогда не замѣчалъ пропасти тѣхъ заблужденій, которыя содержатся въ томъ, что мы называемъ нашимъ представленіемъ о самомъ себѣ: напротивъ, онъ всегда исходитъ изъ

допущенія, что не можетъ быть ничего болѣе простаго и прозрачнаго, чѣмъ это наисложнѣйшее и наинемнѣйшее изъ всѣхъ нашихъ представленій, и хочеть, чтобы этотъ темный фонъ нашей душевной жизни бросалъ свѣтъ на все знаніе.

Поэтому у него прежде всего возникаетъ вопросъ, не познаемъ ли мы существованія какого либо другаго существа съ такой же ясностью и отчетливостью, какъ свое собственное? То, что мы, кромѣ себя, обыкновенно признаемъ существующимъ, дѣлимъ мы на Бога, ангеловъ, остальныхъ людей, животныхъ и тѣла. И здѣсь Декартъ полагаетъ, что если мы имѣемъ наряду съ самознаніемъ еще представленія о Богѣ и тѣлахъ, то въ состояніи сами образовать остальные представленія; и поэтому спрашивается, насколько возможно считать эти два представленія достовѣрными? Такъ какъ все знаніе тѣлъ опосредствовано чувственнымъ опытомъ, а недостовѣрность этого послѣдняго уже доказана, то остается только идея *Бога*, при помощи которой возможно ожидать дальнѣйшаго шага въ развитіи знанія. Поэтому ясно, что знаменитое доказательство бытія Бога, налагаемое Декартомъ въ этомъ мѣстѣ, предпринято не въ силу теологическихъ, не говоря уже о лично религіозныхъ, а исключительно въ силу гносеологическихъ интересовъ: Декартъ трактовалъ бы понятіе матеріи точно также, какъ понятіе Божества, если бы оно могло оказать ему здѣсь ту же услугу.

Именно поэтому Декартъ набрасываетъ въ этомъ мѣстѣ своей теоріи познанія (въ третьемъ Размышленіи) новое и своеобразное доказательство бытія Бога. Въ систематическомъ ходѣ его размышленій идея Бога покоится только на антропологической основѣ, и вся его дальнѣйшая система строится не на идеѣ Бога самой по себѣ, а на *идеѣ Бѣна находящейся въ насъ*. Ибо мы находимъ въ себѣ представленіе о Божествѣ, какъ всереальнѣйшемъ и несовершеннѣйшемъ существѣ, съ неменьшей ясностью и отчетливостью, чѣмъ представленіе о насъ самихъ. Мы считаемъ самихъ себя несовершенными; а это возможно лишь въ томъ случаѣ, если мы измѣряемъ себя идеей существа всесовершеннаго. Слѣдовательно мы имѣемъ эту идею, но сами не могли породить ее, ибо она идея существа безконечно превосходящаго насъ по своей реальности. Если мы ею обладаемъ, то это объясняется лишь тѣмъ, что она вложена въ насъ этимъ всереальнѣйшимъ существомъ. „Изъ того, что я существую и обладаю идеей несовершеннѣйшаго существа слѣдуетъ вполне очевиднымъ образомъ, что Богъ существуетъ“. Таково своеобразное сплетеніе онтологическаго и антропологическаго элемента въ картезіанскомъ доказательствѣ бытія Бога; въ сущности это только глубоко христіанскій, философски высказанный Августинѣмъ взглядъ, что наше самознаніе, показывая намъ наше собственное несовершенство, тѣмъ самымъ наинемнѣйшимъ образомъ срослось съ Богознаніемъ; но эта идея выступаетъ здѣсь безъ пагуба чувства грѣховности и безъ религіознаго оттѣнка потребности искупленія, а въ чисто гносеологической формѣ.

Поэтому дальнѣйшее примѣненіе понятія Бога оказывается главнымъ образомъ слѣдующимъ: послѣ того какъ познаніе Божества, какъ несовершеннѣйшаго существа, удостоѣрено самосознаніемъ, теперь устраняется, какъ недѣлая, мысль, выставленная раньше въ видѣ гипотезы, что какой нибудь всемогущій демонъ при помощи познанія „естественнаго свѣта“ обманываетъ насъ именно представленіями реальности тѣль. „Lumen naturale“ есть родъ познанія, причастный несомнѣнной истинѣ и адекватный въ насъ Богомъ, который не можетъ обманывать. Изъ него развиваются, уже какъ вполне достовѣрныя и несомнѣнныя, логическія, математическія и онтологическія истины, а въ числѣ ихъ находится также (въ пунктѣ Размышленія) древне-схоластическое онтологическое доказательство бытія Бога, выводимое изъ понятія всереальнѣйшаго и всесовершеннѣйшаго существа (*quo majus concipi non potest*). Однако „lumen naturale“, по мнѣнію Декарта, имѣетъ еще большее значеніе. Онъ упорно придерживается того взгляда, что все наши представленія порождаются въ насъ Богомъ, если и не непосредственно, то по крайней мѣрѣ косвеннымъ образомъ чрезъ установленный имъ ходъ природы: и эта мысль принимаетъ у него такіе размѣры, что въ свою очередь обращаетъ для него въ затруднительную задачу существованіе человѣческаго *мнѣнія*. Если Богъ не можетъ обманывать, и если онъ является послѣдней причиной всѣхъ представленій, то слѣдовательно они все должны быть правильными, и заблужденіе было бы невозможнымъ. Такихъ образомъ передъ Декартомъ возстаетъ, такъ сказать, проблема гносеологическаго грѣха: и онъ, какъ христіанское мышленіе вообще, разрѣшаетъ ее путемъ признанія свободы воли. Само представленіе, которое я воспринимаю, не создавая его, не содержитъ никогда заблужденія: заблужденіе проникаетъ въ него впервые тогда, когда къ нему присоединяется мое сужденіе, считающее это представленіе копіей вещей: а такое сужденіе есть актъ воли—утвержденіе или отричаніе. Если во мнѣ возникаютъ несовершенныя представленія, и я все-таки охотно готовъ составить при ихъ помощи сужденіе, ибо воля простирается дальше чѣмъ разумъ, то получается ложное сужденіе, и въ немъ виноваты не эти представленія, а только моя воля. Всякое заблужденіе—самообманъ: таково великое значеніе этого глубокаго взгляда Декарта. Ни Богъ, ни какой либо человѣкъ, ни какая либо вещь не обманываютъ насъ; представленія, возникающія въ насъ безъ нашего содѣйствія, ни истинны, ни ложны: они становятся истинными или ложными впервые тогда, когда мы произносимъ тотъ приговоръ, что ихъ содержанію принадлежитъ бытіе. Въ состояніи галлюцинаціи или сна несомнѣнно достовѣрно, что я обладаю ощущеніемъ того или другого; заблужденіе начинается только тогда, когда я высказываю сужденіе, что его содержаніе дѣйствительно существуетъ. Декартъ, подобно скептикамъ и стоикамъ древности, полагаетъ будто свободная воля можетъ выдерживаться отъ такого сужденія и поэтому она одна виновна въ ложномъ сужденіи. И если она не хочетъ подпасть самообману, то должна высказывать сужденія только

тогда, когда достигнеть критерія истины—ясности и отчетливости представлений.

Особую важность получает это учение от того, что Декартъ отождествляет противоположность между ясностью и неясностью, отчетливостью и неотчетливостью съ противоположностью между *рациональнымъ размышленіемъ* и *чувственнымъ опытомъ*. Это отождествленіе, которое своимъ историческимъ происхожденіемъ указываетъ на Дунса Скота и которое Декартъ только предполагалъ и утверждалъ, а не подвергнувъ проверкѣ и доказательству, —имѣло рѣшающее значеніе для всей рационалистической гносеологии до тѣхъ поръ, пока Кантъ не освободилъ отъ него себя и философію. У Декарта мы повсюду встречаемъ допущеніе, что мыслительная дѣятельность разума, пока она остается только въ самой себѣ, развиваетъ ео ipso одни лишь ясныя и отчетливыя представленія, и что, напротивъ, чувственное воспріятіе, какъ таковое, въ состояніи дать лишь неясное, неотчетливое и затемненное познаніе. Это стояло въ связи съ однимъ предразсудкомъ, касающимся способа познанія математики, который господствовалъ до Канта. Совершенно проглядыли—и въ этомъ эмпиристы удивительнымъ образомъ единодушны съ рационалистами,—интуитивную основу всякаго прогресса математическаго знанія и думали, что можно восторгаться системой геометріи, какъ произведеніемъ чистаго разума. Поэтому Декартъ, надѣясь развить общую науку въ видѣ универсальной математики, считалъ возможнымъ создать и ее исключительно при помощи дѣйствій чистаго мышленія и выставилъ, какъ руководящее основоположеніе, что изъ нашихъ представленій о мірѣ достоверно и правильно лишь то, что мы способны познать ясно и отчетливо чистымъ мышленіемъ. Та внутренняя потребность кристальной ясности, которая лично въ немъ разбудила мысль, выработалась въ его рукахъ въ методологическій принципъ, которому суждено было господствовать болѣе чѣмъ надъ однимъ столѣтіемъ, и обратилась въ убѣжденіе, что разумъ обязанъ всей ясностью и отчетливостью только самому себѣ. Разматриваемая съ этой точки зрѣнія, картезианская философія является актомъ провозглашенія совершеннотѣтності современнаго мышленія. Она объявила свободу и *самодержавіе разума* основаніемъ всякой науки. И если изъ этого принципа картезианская философія извлекла рядъ одностороннихъ и неудачныхъ слѣдствій, то за ней всетаки остается та высокая заслуга, что она съ подлиннѣйшей ясностью и безпристрастіемъ провозглашала это сокровенное побужденіе современнаго мышленія.

Этотъ рационализмъ нашолъ у Декарта, а еще болѣе у его учениковъ, выраженіе весьма важное для дальнѣйшаго развитія. Такъ какъ все содержаніе мышленія, воспринимаемое человѣческимъ духомъ въ теченіе его жизни (*ideae adventiciae*), состоитъ изъ чувственныхъ представленій, а эти послѣднія неясны и неотчетливы, то съ другой стороны ясныя и отчетливыя идеи должны образовать первоначальное состояніе души, искони дарованное ей сокровище. Это слѣдствіе не было

необходимо связано съ допущеніемъ того, что душа должна сознать такое свое содержаніе; но оно могло быть и было понято такимъ образомъ. Во всякомъ случаѣ для картезіанства отсюда вытекаетъ то положеніе, что все истинно философское знаніе состоитъ въ *врожденныхъ идеяхъ* (*ideae innatae*); и этому положенію суждено было со временемъ стать *лозунгомъ рационализма*.

Въ сравненіи съ данными методологическими пріобрѣтеніями цѣнность міросозерцанія, развиваемаго Декартомъ на этой основѣ при помощи свѣдѣній своего времени, нѣсколько отступаетъ на задній планъ. Но всетаки основныя черты его имѣли столь важное значеніе при постановкѣ задачи слѣдующей системы, что ихъ нельзя обойти молчаніемъ. И это именно относится къ его ученію о *субстанціяхъ* — понятію, которое онъ такъ своеобразно выразилъ во многихъ направленіяхъ, что оно пустило многочисленныя ростки въ системахъ послѣдующихъ мыслителей. Но это понятіе имѣетъ въ картезіанской философіи различное значеніе, смотря потому, примѣняется ли оно къ Богу, или къ конечнымъ вещамъ. Когда Декартъ объявляетъ сущностью субстанціи независимость ея существованія отъ другихъ субстанцій, то это конечно въ полномъ смыслѣ слова относится только къ *безконечной субстанціи*, къ Божеству; а къ конечнымъ субстанціямъ, напротивъ, только въ томъ смыслѣ, что онѣ для своего существованія не нуждаются другъ въ другѣ. Именно съ этого пункта удобнѣе всего обзрѣвать ученія Спинозы и Лейбница. При вполнѣ внимательномъ отношеніи къ картезіанскому понятію субстанціи, конечныя субстанціи должны были или потерять характеръ субстанціальности, если бы настаивали на ихъ зависимости отъ безконечныхъ субстанцій, или, съ другой стороны, если бы хотѣли удерживать этотъ характеръ, сохранить полную самостоятельность. Декартъ не только не избѣгаетъ этой двусмысленности въ примѣненіи понятія субстанціи, но напротивъ, вполнѣ сознательно придерживается ея; и потому его ученіе является характернымъ выраженіемъ той неувѣренности, съ которой западное мышленіе относится къ вопросу о самостоятельности конечнаго существа. Безконечная субстанція мыслится у него не только творческой причиной субстанцій конечныхъ, но также превосходящей послѣднія такимъ образомъ, что она образуетъ между ними связующее звено въ цѣпи событій. Подобно тому, какъ понятіе Бога уже играетъ гносеологическую роль, гарантируя духу достовѣрность его представленій о тѣлахъ, такъ точно Декартъ приписываетъ ему и метафизическое значеніе, чтобы установить связь духовнаго и тѣлеснаго міра, которая несмотря на то, что является общезвѣстнымъ фактомъ, не кажется ему понятной изъ сущности самихъ этихъ субстанцій.

Ибо по отношенію къ обоимъ родамъ конечныхъ субстанцій, — душамъ и тѣламъ, — Декартъ твердо придерживается полной обособленности ихъ бытія, и въ этомъ направленіи благодаря ему современная философія переняла отъ средневѣковой всю рѣзкость противоположеній психической и физической жизни, выработанную въ ученіяхъ француз-

ских мистиковъ, викторинцевъ. Усмотрѣніе принципиальнаго различія обоихъ этихъ крупныхъ частей содержанія нашихъ представленій, найденное сначала платоновскою философіею, углублялось все болѣе и болѣе по мѣрѣ развитія европейскаго мышленія, и будучи осложнено религиозными представленіями, укрѣнилось настолько, что пронасть, признававшаяся между міромъ *духа* и міромъ *матеріи*, расширялась все далѣе, и для общаго метафизическаго пониманія природа становилась все болѣе бездушною, а духовный міръ все болѣе независимымъ отъ матеріи: и такимъ образомъ усиливался со всѣхъ сторонъ тотъ дуализмъ, который стремится совершенно оторвать другъ отъ друга природу и духъ. Среди теченій современнаго мышленія противъ этого дуализма неоднократно выступало сознательное противодѣйствіе, и какъ итальянская натурфилософія, такъ и теософія нѣмецкой мистики стремились преодолѣть его съ энергіею, которой суждено было расцвѣсть только позже въ великихъ системахъ нѣмецкой философій. Несомнѣнная зависимость Декарта отъ средневѣковой философій обнаруживается въ томъ, что онъ разсматривалъ этотъ дуализмъ какъ само собою разумѣющійся и даже придавалъ ему такой рѣзкій отпечатокъ, какой едва ли существовалъ до него. Онъ хотѣлъ разсматривать оба міра духовныхъ и тѣлесныхъ субстанцій, какъ нечто совершенно раздѣльное, и выискивалъ все, что могло подкрѣпить этой взглядъ, пока не натолкнулся на одинъ пунктъ, гдѣ это даже ему оказалось невозможнымъ.

Что касается съ одной стороны *тѣлеснаго* міра, то Декартъ примѣняетъ къ нему свой гносеологическій основной принципъ прежде всего тѣмъ путемъ, что въ нашемъ представленіи тѣлеснаго міра считаетъ истиннымъ лишь то, что мы въ состояніи постичь мышленіемъ ясно и отчетливо. Истиннымъ атрибутомъ тѣлесныхъ субстанцій служить лишь тотъ, который можетъ быть познанъ яснымъ и отчетливымъ мышленіемъ. Тѣ качества тѣла, которымъ насъ учить ощущеніе и основанное на немъ воображеніе, не могутъ въ дѣйствительности принадлежать имъ; ибо, согласно картезіанскому ученію, всякое ощущеніе есть только смутное и неотчетливое представленіе, дѣйствіе на насъ, способъ, какимъ намъ являются тѣла, и признаніе этого способа явленія за сущность тѣла есть самое первоначальное и вмѣстѣ самое распространенное изъ всѣхъ заблужденій. Истиннымъ атрибутомъ тѣла поэтому можетъ быть только то, который остается передъ судомъ разума за вычетомъ чувственныхъ качествъ, а таково пространственное протяженіе тѣла. Такимъ образомъ картезіанская натурфилософія принимаетъ еще специально математическое направленіе: тѣла являются для нея *пространственными величинами*, ихъ физическая сущность тождественна съ геометрическимъ образомъ, и съ этой точки зрѣнія Декартъ хочетъ понять всѣ свойства тѣла и всѣ законы событій природы. Такъ какъ тѣлесный міръ, по его мнѣнію, тождественъ съ пространствомъ, то онъ разсматриваетъ его, какъ безконечный *contînuum*, и одинаково полемизируетъ и противъ признанія конечности міра, и противъ допущенія его конечной дѣлимости, т. е. противъ теоріи атомовъ.

Тѣла кажутся ему только сѣбяющими частями и образованиями безконечнаго пространства, и то, что обыкновенно называется движеніемъ, является для него только перемѣщеніемъ въ этомъ дѣленіи непрерывнаго пространства. Ясно, что этимъ пространственнымъ величинамъ не можетъ принадлежать самостоятельная двигательная сила и что всю силу, которую онѣ, по видимому, развиваютъ, это ученіе должно считать выведенной въ нихъ; и весь процессъ природы кажется Декарту только передачей божественной силы съ одной пространственной частицы на другую. Изъ неизмѣнимости Бога онъ выводитъ законъ инерціи, показывая, какимъ образомъ сумма этого движенія должна всегда оставаться одинаковой, такъ какъ въ самомъ тѣлесномъ мірѣ не можетъ ни возникнуть новое движеніе, ни уничтожиться уже существующее. Поэтому всякое событіе въ природѣ состоитъ въ передачѣ этого божественнаго движенія съ одной части на другую. Механическій принципъ толчка съ его равенствомъ дѣйствія и противодѣйствія долженъ объяснить всѣ явленія. Такимъ образомъ Декартъ при помощи совершенно иной связи мыслей, чѣмъ лордъ Бэконъ, достигаетъ того же *выключенія всякаго телеологическаго объясненія*, какъ и тотъ: у французскаго философа это выключеніе коренится въ сознательной и намѣренной зависимости отъ *механики*, и его вліяніе въ немалой степени содѣйствовало тому, чтобы сдѣлать эту науку первенствующей отраслью естествознанія со всѣмъ блескомъ успѣха, который она должна была выказать въ XVII и XVIII в.в. Уже самъ Декартъ пытается объяснить астрономическія отношенія чисто механическимъ путемъ, и такъ какъ его принципъ, въ силу котораго всякое движеніе должно было пониматься только какъ передающееся, исключая дѣйствіе на разстояніи, то онъ попробовалъ объяснить настоящее состояніе планетной системы, во взглядахъ на которую примыкалъ къ Копернику и Галилею, движеніемъ вихрей, движущаго планеты вокругъ ихъ общей центральной точки. Но особенно достойно замѣчанія его примѣненіе этого механическаго принципа къ физиологіи. Онъ также разсматриваетъ съ точки зрѣнія механической причинности движенія организма, казущіеся цѣлесообразными; и животныхъ онъ считаетъ только чрезвычайно тонко устроенными машинами. Въ зависимости отъ открытія Гарвея, онъ считаетъ силой, возбуждающей животный механизмъ, кровь и развивающихся въ ней, по мнѣнію древняго перипатетико-стоическаго ученія, „духовъ жизни“, которые однако понимаются въ чисто матеріальномъ смыслѣ. При этомъ онъ вполне постигаетъ тѣ двойной процессъ, вслѣдствіе котораго раздраженія, производимыя вѣшнимъ міромъ на организмъ, распространяются по его внутреннимъ путямъ до центральнаго пункта, чтобы по другимъ путямъ разрядиться оттуда въ видѣ движенія вѣшнихъ органовъ. II Декартъ думаетъ, что нашелъ всеобщій центръ этихъ центростремительныхъ и центробѣжныхъ движеній въ той части мозга, которую анатомія называетъ (corarium) шишковидной железой. Болѣе цѣннымъ, чѣмъ это вполне произвольное допущеніе, является значеніе, придававшееся имъ тѣмъ

экспериментамъ, которые уже тогда производились надъ *рефлекторными* *движеніями* въ голландскихъ врачебныхъ школахъ, какъ средству для подтвержденія этого допущенія и для исполненія согласующихся съ нимъ изслѣдованій.

То положеніе, которое въ картезіанской натурфилософіи принадлежитъ *протяженію*, какъ атрибуту тѣлесной субстанціи, занимаетъ *мысленіе*, какъ атрибутъ души, въ его ученіи о духѣ; и Декартъ называетъ души мыслящими субстанціями. Однако подъ „*cogitatio*“ Декартъ подразумѣваетъ совокупность душевныхъ дѣятельностей, которую теперь мы бы обозначили словомъ „сознаніе“. Но всетаки и здѣсь у Декарта обнаруживается перенѣсъ теоретическаго элемента. Подобно тому, какъ тѣло никогда не бываетъ безъ протяженія, такъ точно, по его ученію, душа никогда не бываетъ безъ мышленія. Поэтому представленіе и образуетъ у него собственно субстанцію всего духовнаго бытія, а всѣ остальные психическія дѣятельности служатъ лишь ея модификаціями. Чувство и воля являются поэтому у Декарта въ сущности только отношеніями представленій; и ученіе о свободѣ воли, при помощи котораго онъ разрѣшаетъ загадку заблужденія, принимаетъ именно чрезъ это видъ досадной несплѣдовательности. Ибо въ своей психологической теоріи, слѣдуя схоластическому образцу, онъ пытается вывести полную зависимость воли отъ представленія. Утвержденіе воли по его мнѣнію тождественно съ познаніемъ достоинства желаемаго: признать что либо за добро, то же самое, что его желать, признать что либо за зло — то же само, что отъ него отвращаться. Въ этомъ обнаруживается вся односторонность, въ которую впалъ Декартъ, благодаря гносеологическому принципу самосознанія, и въ силу которой онъ не въ состояніи освободиться отъ мысли, что самосознаніе удостовѣряетъ духъ въ его собственномъ существованіи исключительно въ формѣ представленія. Слѣдствіемъ этого было то, что даже его этическія воззрѣнія, выработкѣ которыхъ онъ при чисто теоретической наклонности своего мышленія, правда, придавалъ мало значенія, носили на себѣ отпечатокъ этой односторонности. Нравственное различіе между „добрымъ“ и „злымъ“ вытекало у него только изъ различія между „истиннымъ“ и „ложнымъ“. Если воля только модификація представленія, то ея цѣнность зависитъ исключительно отъ цѣнности представленія, которое ею управляетъ, а послѣдняя можетъ быть только гносеологической цѣнностью правильнаго и неправильнаго. Поступокъ будетъ добрымъ, если лежащая въ его основаніи мысль составляетъ адекватное знаніе, и онъ будетъ злымъ, если эта мысль содержитъ неправильное знаніе. Такъ какъ по картезіанскому ученію одно лишь мышленіе разума считалось истиннымъ знаніемъ, чувственные же ощущенія напротивъ — неадекватными, темными и запутанными представленіями, то это ведетъ Декарта къ чисто рационалистическому слѣдствію, что лишь тѣ поступки, которые проистекли изъ яснаго и отчетливаго познанія разума, должны быть разсматриваемы, какъ добрые. Тотъ же самый разумъ, который былъ опорнымъ пунктомъ его теоретической философіи, сталъ

также принципомъ его морали, и характеръ *отвлеченной разумности*, составляющій его личную особенность, царитъ надъ всей его философией. Въ этомъ духѣ Декартъ памѣтилъ дорогу всему вѣку Просвѣщенія. И подобно тому, какъ XVIII столѣтіе во всѣхъ своихъ психологическихъ теоріяхъ объявило мышленіе опредѣляющей основной силой психической жизни, такъ точно во всѣхъ нравственныхъ вопросахъ оно исповѣдывало убѣжденіе, что проявленіе дѣятельности самосознающаго разума должно служить высочайшей задачей человѣка и рѣшающей силой при устройствѣ общественной жизни.

Такимъ путемъ Декартъ старается постичь тѣлесный и душевный міръ, каждый самъ по себѣ и каждый изъ его основнаго свойства. Онъ твердо придерживается возможно большаго раздѣленія ихъ другъ отъ друга и разсматриваетъ процессы каждаго изъ этихъ міровъ такъ, какъ если бы другой совсѣмъ не существовалъ. Съ этой цѣлью онъ понимаетъ процессы чувственного ощущенія, явленія памяти и чувственные побужденія, какъ чисто тѣлесныя движенія; конечно, такимъ образомъ у него является возможность признать, вполне согласуясь съ своей теоріей, наличность этихъ дѣятельностей и у животныхъ, которыхъ онъ объявилъ только матеріальными машинами, а сущность духовной субстанціи оказывается у него чрезъ это еще болѣе ограниченной рамками чисто разумаго мышленія. Однако, несмотря на это, остается одинъ фактъ, являющійся для его ученія тяжеловѣсной проблемой и вынуждающій его отказаться, по крайней мѣрѣ въ данномъ пунктѣ, отъ строгости своего дуализма. Этотъ фактъ заключается въ *аффектахъ* и *страстяхъ*, при которыхъ несомнѣнно дѣйствуетъ и мыслящая субстанція и которые вѣстки являются столь мало объяснимыми ясностью и отчетливостью мышленія разума, что скорѣй всего составляютъ его прямую противоположность. И картезіанская философія тѣмъ болѣе интересуется этой проблемой аффектовъ и страстей, что они образуютъ главнѣйшее и даже въ сущности говоря, единственное препятствіе для той ясности и отчетливости мышленія, которая является ея идеаломъ. Смутность, вносимая этими состояніями въ область представленій, не можетъ быть объяснена природой мыслящей субстанціи, но также мало можетъ быть она объяснена и божественнымъ воздѣйствіемъ, ибо невозможно допустить, чтобы эти состоянія несовершенства и грѣха вызывались въ насъ Богомъ. Слѣдовательно Декарту остается только констатировать здѣсь фактъ, который, хотя и подтверждается антропологическимъ опытомъ, но не можетъ быть обоснованъ всей системой—именно, что аффекты и страсти возникаютъ отъ воздѣйствія тѣлъ на душу. Стремясь выяснитъ себѣ это обстоятельство, Декартъ достигаетъ признанія того, что мыслящая субстанція человѣческой души имѣетъ свое пространственное вмѣстительство въ той шишковидной желѣзѣ, которую онъ обозначилъ, какъ центральный пунктъ фізіологическаго организма и какъ то мѣсто, гдѣ центростремительные процессы переходятъ въ центробѣжныя. Здѣсь, думаетъ онъ, волненіе живущихъ въ крови

духовъ жизни не остается безъ вліянія на душу, а эти вліянія порождаютъ въ ней тѣ беспокойныя и смутныя дѣйствія, которыя мы констатируемъ въ аффектахъ и страстяхъ. Найдя такимъ образомъ происхождение извѣстныхъ состояній аффекта. Декартъ счелъ возможнымъ понять отсюда чрезъ посредство движенія представленій все многообразіе этихъ состояній, какъ естественное и необходимое развитіе. Поэтому онъ предположилъ, что это беспокойство возбуждаетъ въ мысли сущности аффектъ изумленія и желаніе, что послѣднее порождаетъ „страсти“ или гнѣва, или любви, и что удовлетвореніе или неудовлетвореніе этихъ стремленій въ свою очередь влечетъ за собой аффекты радости или печали. Такимъ образомъ, исходя изъ этихъ шести основныхъ формъ, онъ строитъ *естественную исторію аффектовъ и страстей*, которая съ одной стороны имѣла прообразъ въ древней философій, именно въ стоическомъ ученіи, а съ другой послужила сама образцомъ для многочисленныхъ позднѣйшихъ попытокъ. Онъ придавъ, наконецъ, этому ученію этическое направленіе, указавъ, какимъ образомъ эта зависимость духа отъ аффектовъ и страстей, возникающихъ путемъ тѣлеснаго воздѣйствія, свидѣтельствуетъ о несвободѣ духа, которую онъ долженъ преодолѣть. Поэтому по Декарту вся нравственная жизнь состоитъ въ борьбѣ мыслящей души съ беспокоящими духами жизни физическаго организма, и идеалъ нравственной жизни по его мнѣнію заключается въ томъ, чтобы духъ, преодолевъ страсти, возвысился до полной ясности и отчетливости. Средствомъ къ этому служить, конечно, опять таки ничто иное, какъ самоуглубленіе разума. Самопознаніе есть единственный путь къ нравственной свободѣ духа. „*Cogito, sum*“ — это альфа и омега картезіанской философій.

Однако, само то, допущенное для объясненія факта страстей, воздѣйствіе тѣла на духъ всетаки оставалось въ этомъ ученіи непонятнымъ фактомъ и противорѣчило основному допущенію, въ силу котораго слѣдовало признать полную обособленность протяженной и мыслящей сущности, сначала въ ихъ существованіи, а затѣмъ и въ ихъ функціяхъ. Здѣсь была ахиллесова пята картезіанскаго міровоззрѣнія, и поэтому его непосредственные послѣдователи начинали дальнѣйшее развитіе своихъ мыслей именно съ этого пункта.

§ 25. Картезіанцы и Окезіоналисты.

Какъ ни мало содѣйствовалъ самъ Декартъ распространенію своихъ взглядовъ, и какъ ни усердно, напротивъ, онъ пытался отстраниться отъ публичной дѣятельности, однако столь оригинальное и въ своихъ основныхъ чертахъ столь новое ученіе, разъ сдѣлавшись извѣстнымъ, не могло не оказать могучаго вліянія: поэтому философское движеніе во Франціи и въ Нидерландахъ во второй половинѣ XVII в. опредѣлялось главнымъ образомъ Декартомъ. Его философія возбудила величайшее вниманіе и стала вскорѣ, какъ въ своемъ принципиальномъ основаніи, такъ и въ

отдѣльныхъ теоріяхъ, предметомъ живѣйшихъ обсужденій ученаго міра. Участь, которая при этомъ постигла систему Декарта, въ значительной мѣрѣ обусловлена тѣмъ, что она была повлечена въ религиозные и догматическіе споры того времени. При этомъ выставленная ею точка зрѣнія свободнаго изслѣдованія разума оказалась одинаково непріятной для ортодоксовъ всѣхъ исповѣдній, и какъ ни осторожно держался Декартъ относительно постановленій своей церкви, всетаки официальные представители ея нашли въ его ученіи столько же противорѣчій, сколько и церковная система сначала враждебныхъ ему лютеранъ. Раньше уже было упомянуто о движеніи, вызванномъ его философіей въ нидерландскихъ университетахъ и сдѣлавшемъ ему неудобнымъ пребываніе въ Голландіи, вслѣдствіе той непрязни, которая возникла между его приверженцами и лютеранами. Во Франціи участь философіи Декарта опредѣлялась тѣмъ, что она была признана главнымъ образомъ *ясенистами* и уже по этой причинѣ оспаривалась *іезуитами*. Нельзя сказать, чтобы въ этомъ спорѣ высказывались существенно новыя мысли; но въ немъ ясенистамъ принадлежитъ заслуга болѣе систематической разработки выставленныхъ Декартомъ гносеологическихъ принциповъ; и логика (*L'art de penser* 1662), вышедшая изъ ихъ школы Port Royal и составленная главнымъ образомъ Артю и Николема, должна быть разсматриваема, какъ совершеннѣйшее выраженіе методологіи въ духѣ картезіанской системы. Другіе картезіанцы, относившіеся сравнительно равнодушно къ религиознымъ вопросамъ, очень скоро обратили вниманіе на то, что декартовское ученіе о субстанціи, именно въ вопросѣ о влияніи тѣла на душу, нуждается въ болѣе точномъ и менѣе противорѣчивомъ проведеніи; и съ теченіемъ времени они все болѣе склонялись къ намѣренію перечести взаимную обособленность протяженной и мыслящей субстанціи съ существованіемъ на дѣйствіе, и отрицать всякую возможность влиянія одного на другое. Такъ Клоберъ (Clauberg, *Corporis et animae in homine conjunctio*) пробовалъ доказать, именно принимая въ соображеніе отношеніе чувствениаго воспріятія къ верному возбужденію, что не можетъ быть естественной связи между тѣлесной и душевной жизнью человека, и что въ фактическое существованіе ея возможно вѣрить только какъ въ „чудо“; въ томъ же смыслѣ писали Луи де ла Форжъ (*Traité de l'esprit de l'homme*. Paris. 1666) и Кордемуа (*Le discernement du corps et de l'âme*. Paris 1668): послѣдній особенно подчеркивалъ отношеніе воли къ выполняющимъ ее тѣлеснымъ движеніямъ. Позднѣе Балтазаръ Беккеръ (Betooverde weerd, 1690) извлекъ изъ этихъ разсужденій чисто рационалистическое слѣдствіе, гласящее, что если влияніе духовъ на тѣлесную жизнь неосуществимо, то все разсказы о явленіяхъ духовъ, галлюцинаціяхъ и мысль о магіи, какъ матеріальной дѣятельности, опосредствованной духами, оказываются нелѣпостью.

Если уже такимъ образомъ картезіанская школа старается быть послѣдовательнѣе по отношенію къ той проблемѣ связи души съ тѣломъ,

которая неразрѣшима при помощи принциповъ Декарта, то тоже самое можно съ еще болѣею справедливостью сказать объ одной школѣ нидерландскихъ мыслителей, преобразовавшей въ существенныхъ чертахъ картезіанское ученіе, исходя именно изъ этой точки зрѣнія. Ея главный представитель Арнольдъ Гейлиниксъ (1625—1669) родился въ Антверпенѣ, подвизался въ университетахъ Левена и Лейдена и умеръ въ послѣднемъ изъ этихъ двухъ городовъ. Его сочиненія, самыми выдающимися изъ которыхъ являются Логика (1662), Этика (1665 и съ примѣчаніями 1675) и посмертная Метафизика (1695) и Физика (1698), стремятся провести еще энергичнѣй и всестороннѣй картезіанскій принципъ самоуглубленія разума. Изъ самой духовной субстанции можетъ происходить только то, что она создаетъ въ себѣ съ яснымъ и отчетливымъ сознаніемъ. Поэтому она служить самодѣтельнымъ основаніемъ только тѣхъ функций, порожденіе которыхъ она вполне сознаетъ. Слѣдовательно, если въ ней происходятъ другія дѣйствія, которыя она только подмѣчаетъ въ себѣ, не зная непосредственно ихъ происхожденія, то эти послѣднія порождены въ ней не ею самою, а какой нибудь другой субстанціей. Но такъ какъ *influxus physicus*, воздѣйствіе тѣла на душу, какъ это признаетъ Гейлиниксъ вмѣстѣ съ позднѣйшими картезіанцами, противорѣчитъ субстанціальности души, то тѣ функций, при которыхъ душа не сознаетъ непосредственно ихъ происхожденія, могутъ быть возбуждаемы въ ней только Божествомъ. Свидѣтельствомъ самостоятельности, съ которой Гейлиниксъ обрабатывалъ картезіанскія мысли служить при этомъ то, что онъ положилъ конецъ нерѣшимости, господствовавшей въ системѣ Декарта относительно положенія чувственныхъ ощущеній человека. Въ теоріи познанія Декартъ не могъ не признать чувственныхъ ощущеній по крайней мѣрѣ за неясные элементы дѣятельности представленія; въ метафизикѣ, въ силу вышеизложенныхъ причинъ, онъ объявлялъ ихъ исключительно матеріальными явленіями. Гейлиниксъ же рѣшительно высказался за то, что они суть обнаруженія духовной субстанции, но, правда, такіе, которыя возникаютъ въ насъ безъ того, чтобы мы сознавали ихъ происхожденіе, при которыхъ мы являемся страдательными и которыя поэтому могутъ быть порождены въ насъ только чужой волей. А такъ какъ эта воля—воля Божества, и такъ какъ къ числу совершенствъ Бога относится также и его правдивость, то мы должны признать, что Богъ порождаетъ въ насъ эти представленія только потому, что они истинны, т. е. потому, что ихъ содержаніе въ то же время дѣйствительно существуетъ въ тѣлесномъ мірѣ. Такимъ образомъ явленія тѣлеснаго міра образуютъ не прямую причину нашихъ представленій, а скорѣй только поводъ, на основаніи котораго представленія вызываются въ насъ Богомъ. По случаю какого либо событія тѣлеснаго міра Богъ порождаетъ въ душахъ соотвѣтствующія представленія. И въ этомъ смыслѣ Гейлиниксъ разсматриваетъ матеріальныя явленія, не какъ дѣйствующія причины (*causae efficientes*), а какъ причины въ смыслѣ поводовъ или побудительныхъ случаевъ (*causae occasionales*) чувствен-

ныхъ ощущеній и, наоборотъ, онъ предполагаетъ то же самое отношеніе между волевыми рѣшеніями души и соответствующими имъ движеніями тѣла. Душа также мало способна непосредственно вліять на тѣло, какъ и тѣло на душу, и желанія суть только поводы, на основаніи которыхъ Богъ приводитъ въ движеніе тѣлесный міръ. Поэтому эта система была названа *окказіонализмомъ*, а ея приверженцы — *окказіоналистами*. Она утверждаетъ, что матеріальный и нематеріальный міръ безъ всякаго естественнаго вліянія безпрерывно существуютъ наряду другъ съ другомъ и въ ходѣ своихъ движеній независимы другъ отъ друга, и что та кажущаяся связь, которая находится между ними, осуществляется посредствомъ постояннаго воздѣйствія Божества. Окказіонализмъ доводитъ до крайности обособленіе матеріальнаго и духовнаго міра, но для достиженія этого онъ видитъ себя вынужденнымъ совершенно отрицать ихъ субстанціальную самостоятельность и надѣлать ея исключительно Бога. Окказіонализмъ является, до извѣстной степени, послѣднимъ предѣломъ, къ которому оказалось отнесеннымъ человѣческое мышленіе въ своемъ намѣреніи твердо держаться теоріи абсолютной раздѣльности матеріальнаго и нематеріальнаго бытія.

Постоянное посредничество Бога между духовнымъ и тѣлеснымъ міромъ, повидимому, сначала понималось Гейлиниксомъ и другими окказіоналистами, какъ рядъ отдѣльныхъ актовъ, въ силу которыхъ каждый разъ при наступленіи явленія въ одномъ изъ этихъ міровъ Богъ вызываетъ соответствующее явленіе въ другомъ. Но это представленіе, объяснявшее непрерывное чудо, наталкивалось однако на значительныя затрудненія, особенно теологическія, ибо такимъ образомъ Богъ долженъ былъ являться отвѣтственнымъ за осуществленіе грѣховныхъ намѣреній. Оттого-то Гейлиниксъ, при болѣе зрѣломъ развитіи своего ученія, заставилъ окказіонализмъ признать *дѣйствующій мировой порядокъ*, вслѣдствіе котораго Богъ разъ навсегда опредѣлилъ, что явленія одного міра должны быть связаны съ соответствующими явленіями другого. Гейлиниксъ наглядно поясняетъ это черезъ указаніе на одно, часто появлявшееся въ современной ему литературѣ, сравненіе: равномерный ходъ *двухъ часовъ* не долженъ непосредственно объясняться прямой зависимостью ихъ другъ отъ друга, онъ можетъ быть также объясненъ и тѣмъ, что какъ тѣ, такъ и другія устроены съ одинаковымъ совершенствомъ и одинаково поставлены съ самаго начала.

Но въ тоже время послѣдствіе этого, ученіе окказіонализма, первоначально мотивированное только антропологически, расширяется у Гейлиника въ всеобщую *метафизическую теорію причинности*. И если сначала казалось особенно затруднительнымъ только то, какимъ образомъ тѣлесная субстанція могла вліять на такую неоднородную съ ней субстанцію, какъ душа (и наоборотъ), то болѣе тщательное размысленіе показало, что непостижимо даже воздѣйствіе тѣла на тѣло и вообще одной конечной субстанціи на другую. Отношеніе причинности не можетъ быть усмотрѣно логически: въ понятіи любой вещи отнюдь не

содержится то, что она служитъ причиною измѣненій состоянія другой. Поэтому состоянія конечныхъ существъ вообще въ ихъ отношеніи другъ къ другу должны быть разсматриваемы только какъ поводы, или побудительные случаи. Не конечныя вещи дѣйствуютъ другъ на друга; подобное воздѣйствіе невозможно. Оттого то Гейлинксъ и отрицаетъ у тѣлъ всякую собственную активность. Единственно дѣйствующимъ является Богъ. Но это ученіе отняло у конечныхъ вещей, у душъ, какъ и у тѣлъ, существенный признакъ ихъ субстанціальной самостоятельности — способность къ дѣйствію: дѣйствующей субстанціей осталась только субстанція безконечная, Богъ. Последнія слѣдствія этой завершительной мысли, неизбежной въ окказіоналистическомъ движеніи, были выведены Спинозой и Малобраншемъ, каждымъ по-своему.

Такое метафизическое основаніе поддерживаетъ у Гейлинкса этическое ученіе, напоминающее самые крайніе выводы мистической системы; при этомъ вполнѣ возможно предположить, что постоянно сохранявшаяся въ Нидерландахъ традиція мистики содѣйствовала выработкѣ его ученія. Во всякомъ случаѣ тенденція чистаго самоуглубленія едва-ли могла найти болѣе благоприятную метафизическую почву, чѣмъ система окказіонализма, по ученію которой душа исключалась изъ всякой реальной связи съ тѣломъ и ставилась въ отношеніе только къ всеобъемлющему Божеству. Постановка этического основоположенія Гейлинкса, что душа не можетъ ничего желать въ тѣлесномъ мірѣ, гдѣ для нея не остается никакого дѣла, *ubi nil vales, ibi nil velis* казалась вполнѣ естественнымъ слѣдствіемъ. Поэтому единственной добродѣтелью являлось ограниченіе разума самимъ собой, самопознаніе и смиреніе; нравственная жизнь должна обращаться отъ всякой внѣшней дѣятельности къ чисто внутренней дѣятельности разума, и здѣсь, въ этомъ самопознаніи, которое есть въ то же время Богопознаніе, искать и и обрѣтать миръ души и высшее благо. Все, чему училъ Декартъ относительно преодолѣнія страстей мышленіемъ, нашло здѣсь восторженное признаніе. Правда, быть можетъ, метафизически и не было вполнѣ понятно, какимъ образомъ чувственное пожеланіе прывается въ обращенную только на себя самую душу. Но все же Гейлинксъ старался вывести это нравственное слѣдствіе изъ своего ученія и связать съ картезіанской системой ученіе о нравственности, идеаломъ котораго является какъ бы родъ бѣгства изъ міра и погруженіе въ чистое созерцаніе, — черты, обнаружившіяся въ характерѣ и образѣ жизни самого Декарта.

Какъ ни удивительно съ перваго взгляда, однако эта система строгаго рационализма, порожденіе безпристрастнаго мыслителя, стремящагося прежде всего къ кристальной ясности, выдвигала рядъ важныхъ пунктовъ, къ которымъ могли прижкнуть мистическія склонности и глубоко нравственныя движенія чувствъ. Идеаль самопознанія уже у Декарта имѣлъ не только гносеологическое значеніе, но также и нравственную цѣнность личнаго жизненнаго принципа; и если то внутреннее сліяніе, которое Декартъ признаетъ между самопознаніемъ и Богопознаніемъ, въ его системѣ

оказывается чисто теоретическимъ актомъ, то религіозная потребность не могла не ухватиться за него съ жадностью и не принять его за рациональное разрѣшеніе того страстнаго желанія, съ которымъ мистики всегда стремились уловить тайну созерцанія Бога, черпая изъ самосознанія вѣрующаго духа. Такъ близко могутъ подойти другъ другу направленія человѣческаго мышленія, о которыхъ въ силу всего ихъ основанія и ихъ внутреннѣйшей сущности слѣдовало бы предположить, что они должны вѣчно избѣгать другъ друга. Этика окказіонализма показываетъ подобное соприкосновеніе рационализма и мистицизма. Но еще поразительнѣй и еще удивительнѣй то, что обѣ эти системы, картезіанскій рационализмъ и боговдохновенная мистика, уже незадолго до того и независимо отъ формы, въ которую вылились окказіоналистическія идея, нашли свое полное сліяніе. Этимъ удивительнымъ и единственнымъ въ исторіи сліяніемъ является Спинозизмъ. И своеобразный ароматъ, которымъ вѣетъ отъ этой оригинальнѣйшей изъ всѣхъ системъ мышленія, обусловленъ въ значительной степени чудоснымъ соединеніемъ столь разнородныхъ элементовъ.

§ 26. Варухъ Спиноза.

Декартъ отнюдь не случайно избралъ именно Нидерланды мѣстомъ своего научнаго досуга. Здѣсь онъ каждую минуту могъ перейти изъ своего уединенія въ обильную движеніемъ умственную жизнь. Эта маленькая страна, вполне наслаждавшаяся только что приобрѣтенной политической свободой, была охвачена могучимъ подъемомъ и являлась плодотворнымъ средоточіемъ также и умственныхъ движеній времени. Искусство обрѣло здѣсь новый, своеобразный расцвѣтъ; гуманистическія занятія и новыя стремленія математики и естествознанія стояли на одинаковой высотѣ, и сверженіе умственныхъ путъ, соединенныхъ съ путями политическаго и религіознаго ига, дало извѣстную свободу и просторъ развитію новыхъ идей. Такимъ образомъ около этого времени Голландія отчасти дѣйствительно сдѣлалась пристанищемъ научнаго мышленія, но, какъ это обыкновенно случается, главнымъ образомъ прослыла таковымъ. Правда, и здѣсь не обошлось безъ гибельнаго вліянія ортодоксизма, созданнаго новымъ вѣроисповѣданіемъ, и само картезіанство принадлежало къ числу тѣхъ первыхъ направленій, которымъ суждено было страдать отъ него. Но несмотря на это, стремленіе къ умственной свободѣ было живо въ нидерландскихъ университетахъ. То движеніе яansenизма, которое въ нѣдрахъ католической церкви успѣшнѣе всего боролось съ іезуитизмомъ, вело свое начало изъ университетовъ Голландіи. И живое сочувствіе, встрѣченное картезіанской философіей именно въ Нидерландахъ должно быть въ концѣ концовъ признано значеніемъ этого свободнаго движенія. Особенно же успѣшно и непрерывно здѣсь двигалось впередъ естествознаніе.

Но среди тѣхъ силъ, которыя обрѣли благопріятное развитіе подъ защитой нидерландской свободы, *еврейская наука* заняла не послѣднее мѣсто. Многие евреи, изгнанные изъ Испаніи, нашли себѣ убѣжище въ Нидерландахъ, а съ основаніемъ, такъ называемой, португальской общины евреевъ въ Амстердамѣ, принесенное ими филологическое, философское и теологическое образованіе достигло даже извѣстнаго процвѣтанія. Научныя занятія богато расцвѣли въ Амстердамской школѣ раввиновъ, и лишь необходимымъ слѣдствіемъ этого было то, что эти научныя занятія влекли евреевъ изъ узкаго круга религіозной ортодоксальности ихъ народа къ полной свободѣ современной науки и создавали явленія, подобныя достопамятному конфликту Уріеля Акосты. Близкое соприкосновеніе съ выводами новой науки разрушило при этомъ строго замкнутую форму, которую еврейское мышленіе сохранило на всемъ протяжении среднихъ вѣковъ, и повело къ междоусобіямъ среди членовъ общины. Эти междоусобія по своему характеру, средствамъ и исходной точкѣ сильно походили на тѣ, которыя происходили и въ христіанской церкви. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ великій потокъ современнаго умственнаго движенія было введено множество мыслей, которыхъ іудейская наука съ присущей этому народу цѣлостностью упорно придерживалась въ продолженіе почти двухтысячелѣтнихъ преслѣдованій. Изъ общины португальскихъ евреевъ въ Амстердамѣ происходилъ тотъ человѣкъ, въ могучей умственной работѣ котораго осуществились эти процессы и который былъ призванъ для того, чтобы путемъ соединенія картезіанства съ элементами своего юношескаго образованія, возвести рационалистическую философію на ея высочайшую вершину и стать самымъ типичнымъ ея представителемъ.

Барухъ Спиноза, сынъ простыхъ торговцевъ, родился въ 1632 г. въ Амстердамѣ и получилъ образованіе въ школѣ раввиновъ подъ руководствомъ знаменитаго талмудиста Мортейры. Обычный ходъ этого ученаго воспитанія, охватывавшаго изученіе священныхъ книгъ, Талмуда, комментаторовъ и еврейскихъ схоластовъ, далъ ему также мало удовлетворенія, какъ Декарту іезуитская школа La Flèche. Чистое влеченіе къ совершенному Богопознанію, которое наполняло все его внутреннее существо и составляло ядро его духовной сущности, побуждало его вскорѣ искать другого удовлетворенія. И, разумѣется, онъ прежде всего обратился къ мистическому тайноученію еврейскаго средневѣковья, къ Каббалѣ. Но и здѣсь онъ не нашелъ успокоенія, и его непреодолимо влекло къ великимъ представителямъ современнаго мышленія и къ пріобрѣтеніямъ новой науки. Это стремленіе поддерживалось богатымъ знаніемъ языковъ, которое онъ усовершенствовалъ, изучивъ латинскій языкъ, преподававшійся ему однимъ врачомъ, Францемъ ванъ-денъ-Энде. Этому человѣку, изгнанному въслѣдствіи изъ Голландіи за свободомысліе и погибшему жалкой смертью во Франціи, принадлежитъ та заслуга, что онъ по всей вѣроятности первый обратилъ вниманіе молодого Спинозы на значеніе естественнонаучныхъ

приобретенный того времени. Может быть также благодаря ему богатый талантами еврей был привлечен въ християнскіе кружки, которые съ интересомъ слѣдили за научнымъ движениемъ времени. Но крайней мѣрѣ уже съ того времени начинается знакомство Спинозы съ врачомъ Людвигомъ Мейеромъ, вдохновеннымъ картинамцемъ, и съ Ольденбургимъ, который позже изъ Лондона, гдѣ онъ былъ вид-раздѣлскимъ посланникомъ, велъ съ философомъ дѣятельную переписку. Несомнѣнно, что Спиноза уже очень рано занимался сочиненіями Джордано Бруно, и что въ кружкахъ, въ которыхъ онъ потомъ вращался, читались и ревностно обсуждались сочиненія Бэкона, Декарта и Гоббса. И если мы уже не можемъ съ хронологической точностью обозначить то время, когда отдѣльныя изъ этихъ учений вливались въ необычайно быстрый ходъ развитія Спинозы, то все-таки въ состояніи понять, что онъ, питавшій такимъ образомъ, скоро выросъ изъ тѣсной одежды національной вѣры и все болѣе и болѣе отчуждался отъ синагоги. Недовѣре, которое возникало у учителей къ ученику, становившемуся самостоятельнымъ, кажется еще болѣе усиливалось вслѣдствіе завистливаго недобржелательства нѣкоторыхъ сиротниковъ. И такимъ образомъ постепенно сгущались тучи той прозы, которой суждено было дать трагическій оборотъ его жизни. Уклоненіе Спинозы отъ посѣщенія синагоги послужило поводомъ вывести его убѣжденія: для этого былъ устроенъ своего рода религиозный судъ, и во избѣжаніе огласки, которую могло возбудить отпаденіе такого выдающагося и уважаемаго юнгопп, ему предложили годовое содержаніе за одно лишь обѣщаніе молчать и наружно подчиниться; когда же все это оказалось напраснымъ, то прибѣгли къ послѣднему средству — великому отлученію. Это было поворотнымъ пунктомъ въ жизни Спинозы. Съ тѣхъ поръ онъ жилъ въ полномъ одиночествѣ, отвергнутый своимъ народомъ, и не чувствовалъ потребности вступити въ какое-либо человѣческое общество; не имѣя родины онъ скитался, скрываясь, изъ одного мѣста въ другое и наконецъ въ Гагъ началъ въ тиши вести мирную жизнь, наполненную научнымъ трудомъ. Его уединеніе было и похоже, и выѣтъ съ тѣмъ совершенно непохоже на уединеніе Декарта. Ограниченность потребностей Спинозы, доведенная имъ до крайней степени, позволила ему достичь полной независимости, нужной для такой жизни; и онъ всячески старался сохранить ее даже несмотря на многочисленныя предложенія своихъ знакомыхъ. То немногое, что было ему необходимо для жизни, онъ зарабатывалъ шлифовкой оптическихъ стеколъ, которыя, по причинѣ своихъ достоинствъ, имѣли широкое распространеніе. Никогда, быть можетъ, отчужденіе отъ міра не было болѣе простымъ и искреннимъ, чѣмъ у Спинозы. Безъ малѣйшаго чувства ненависти или горечи думалъ онъ объ вытолкнувшей его человѣческой жизни. Онъ былъ преисполненъ радостнымъ покоемъ, сопровождающимъ умственное творчество, и освободиншимся отъ движеній воли созерцаніемъ міра; во всемъ его существѣ царилъ миръ, подобный чистой поэзіи тихой нидерландской жизни. Онъ высказываетъ

полнѣйшее безкорытіе и благожелательную спсходительность по отношенію къ людямъ, съ которыми его сталкиваетъ его одинокая жизнь. Отъ его жизни нѣтъ тихой резигнаціей, но эта резигнація является результатомъ не съ усиленіемъ подавляемаго страданія, а серьезнаго и яснаго познанія. Онъ не допустилъ вырвать себя изъ своего уединенія даже искушенію, представшему предъ нимъ въ видѣ приглашенія въ Гейдельбергскій университетъ. Правда, свободомыслящій курфюрстъ Карлъ Людвигъ Пфальцскій, братъ той принцессы Елисаветы, которая была корреспонденткой Декарта, обещалъ ему полнѣйшую свободу преподаванія; но Спиноза хорошо зналъ, что относительно его ученія это обещаніе очень скоро было бы сужено до крайнихъ предѣловъ въ силу вѣкового обыкновенія европейскихъ народовъ; и такъ какъ онъ столь же мало, какъ и Декартъ, ощущалъ въ себѣ реформаторскую потребность публичной дѣятельности, то конечно предпочтеніе, оказанное имъ покою своего уединеннаго одиночества, являлось актомъ мудрости. И онъ слишкомъ скоро испыталъ, какими непрочными и шаткими оказались въ рѣшительную минуту даже обещанія тѣхъ, которые называли себя его друзьями. Тотъ небольшой кружокъ людей, въ которомъ Спиноза вращался въ послѣднее время своего пребыванія въ Амстердамѣ, сохранялъ свою связь съ отшельникомъ путемъ переписки, а при случаѣ и черезъ личныя свиданія. Этимъ друзьямъ Спиноза сообщалъ свои сочиненія частью въ первоначальныхъ наброскахъ, частью въ законченной формѣ, и они наставляли на томъ, чтобы онъ познакомилъ человѣчество съ своимъ ученіемъ, которое они въ своихъ письмахъ съ гордостью и восхищеніемъ называли „наша философія“. Спиноза началъ съ опубликованія своего изложенія картезіанской философіи, — диктанта, который онъ положилъ въ основаніе своего безкомпромисснаго преподаванія упомянутой философіи одному юношѣ. Но онъ намѣренно указалъ при этомъ, что ему собственно принадлежитъ только математическая формулировка, и что въ важныхъ метафизическихъ и психологическихъ вопросахъ онъ отступаетъ отъ великаго французскаго учителя мысли. Только неоднократно повторявшіеся настоянія упомянутого кружка и въ особенности Ольденбурга, который постоянно предлагалъ Спинозѣ пренебречь „*nostri temporis homunciones*“, побудили его, семь лѣтъ спустя, напечатать свой Теологико-политическій Трактатъ. Онъ появился сначала безъ имени автора, и мѣсто изданія и имя издателя были обозначены псевдонимами (*Tractatus theologico-politicus*, Hamburg u. H. Künrath 1670). И тѣмъ болѣе должно было быть Спинозѣ, когда къ неистовымъ воплямъ естественныхъ враговъ его системы, поднятымъ противъ этой книги, примѣшались также голоса колебанія, трусливости и напоминанія осторожности со стороны именитыхъ мнимыхъ друзей, которые побуждали его къ опубликованію этого трактата. Даже Ольденбургъ испугался той радикальной смѣлости, которую Спиноза выказалъ въ этой книгѣ; такимъ образомъ Спиноза долженъ былъ убѣдиться, что и въ образованной Европѣ того времени не было мѣста

для свободной проповѣди его ученія. Несмотря на это, кажется, одно время у него была мысль обнародовать свою Этику. Но уже во время приготовленій къ этому, при одномъ случаѣ, что появится новая книга Спинозы, заволивались не только еврейскіе раввины и христіанское духовенство всѣхъ исповѣданій, но и картезианцы голландскихъ университетовъ, съ цѣлью добиться отъ властей запрещенія этой еще не напечатанной книги. При такихъ обстоятельствахъ Спинозѣ должно было показаться болѣе благоразумнымъ отложить до своей смерти возможность подѣйствовать путемъ своихъ сочиненій. И ему не пришлось долго ждать. Постепенно усиливавшаяся чахотка подтачивала его жизнь, и уже спустя два года послѣ неудавшейся попытки Спинозы сообщить міру свое великое произведеніе, тихая и спокойная смерть 21-го Февраля 1677 г. положила конецъ этой внутренне столь глубоко взволнованной жизни.

Фанатизмъ, преслѣдовавшій живого, не оставилъ въ покоѣ и мертвого и покрылъ его имя массой злословія и клеветы. Образъ Спинозы былъ превращенъ въ какое то пугало, на которомъ пытались наглядно показывать унижающія послѣдствія невѣрующаго мышленія, и ученіе его не безъ успѣха было предано на поруганіе эпохи и тѣмъ самымъ приговорено къ забвенію. Только сто лѣтъ спустя суждено было его духу возстать изъ глубины презрѣнія, и спинозизмъ былъ заново открытъ великими представителями нѣмецкой поэзіи и философіи, впереди которыхъ стоятъ Лессингъ, а на вершинѣ Гёте, Фихте, Шеллингъ и Шлейермахеръ. Такимъ путемъ образъ этого человѣка и его ученія мало по малу освобождался отъ покрововъ ограниченного предразсудками изображенія, и безчисленные умы съ восхищеніемъ и увлеченіемъ начали углубляться въ тѣ творенія, которыя Спиноза оставилъ неразумной толпѣ. Стараниями Людвигъ Мейера появился, подъ заглавіемъ „B. D. S. Opera posthuma, Amsterd. 1677“, незначительный по объѣму томъ, заключавшій въ себѣ главное произведеніе Спинозы, Этику, два несовершенныхъ трактата о государственной наукѣ и о правильномъ образованіи мышленія, компендіумъ еврейской грамматики и, наконецъ, избранныя мѣста изъ его переписки, имѣющія большое значеніе для различныхъ частныхъ пунктовъ его ученія.

Ученые, разрабатывавшіе исторію философіи, высказывали многочисленные и весьма различные взгляды относительно происхожденія своеобразнаго ученія Спинозы. Прежде всего Гегелевское построеніе исторіи, не всегда точно придерживавшееся хронологической послѣдовательности, дало на этотъ вопросъ, по меньшей мѣрѣ, ошибочный отвѣтъ. Отношенія спинозизма къ картезианской философіи такъ очевидны и такъ понятны сами собой уже изъ біографіи Спинозы, что попытка вывести спинозизмъ непосредственно и исключительно изъ ученія Декарта должна была возникнуть раньше всего. Но то дальнѣйшее обстоятельство, что если сравнить ученіе о субстанціи Декарта и Спинозы съ ученіями окказіоналистовъ и Малебранша, то послѣднія очевидно окажутся переходными ступенями между первыми, могло легко склонить къ мысли, будто

эти учения (окказионалистов и Малебранша) составляли промежуточные звенья и въ генезисѣ учения Спинозы. Поэтому для пониманья прагматической связи идей будетъ правильнымъ признать необходимой эволюціей переходъ отъ учения Декарта къ окказионалистамъ, отъ нихъ къ Малебраншу и, наконецъ, къ Спинозѣ; но при этомъ не слѣдуетъ терять изъ виду, что первыя сочиненія Гейлинкса относятся къ 1662 и 1665 годамъ, что даже Малебраншъ, познакомившись съ учениемъ Декарта только въ 1664 году, опубликовалъ свое первое произведеніе въ 1675 г. тогда какъ *Этика* Спинозы читалась его друзьями въ отрывкахъ около 1661, а въ законченномъ видѣ въ 1663 году. Слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи о какомъ либо влияніи теорій окказионалистовъ или даже Малебранша на учение Спинозы. И даже тѣ сочиненія картезианцевъ, въ которыхъ проблема взаимодействія субстанцій опредѣляется рѣзче и точнѣе, появились въ то время, когда Спиноза уже завершилъ развитіе своихъ идей.

Если такимъ образомъ установлена независимость Спинозы отъ разнѣвшихъ представителей картезианства, то тѣмъ настоятельнѣе дѣлается вопросъ, развилась ли его философія прямо и исключительно изъ учения Декарта? Рядъ метафизическихъ воззрѣній Спинозы дѣлать подобное предположеніе относительно невѣроятнымъ, и когда стали изслѣдовать другіе источники его мышленія, то, конечно, ближе всего было ихъ искать въ его *еврейскомъ образованіи*. Но и въ этомъ, справедливомъ самомъ по себѣ, стремленіи опять таки зашли слишкомъ далеко, считая возможнымъ благодаря извѣстному сходству сести основныхъ чертъ его философіи къ учениямъ еврейскихъ мыслителей. Пантеистическій характеръ его мировоззрѣнія въ связи съ полемикой противъ раввиновъ заставилъ обратить вниманіе на мистическое и еретическое тайноученіе средневѣковаго еврейства, и попытка вывести спинозизмъ изъ *Каббалы* была предпринята вполне серьезно. Но легко убѣдиться въ ошибочности подобнаго взгляда. Если Спиноза пантеистъ, то это еще не обращаетъ его въ каббалиста. Пантеизмъ это такое смутное опредѣленіе, которое употребляли въ столь различныхъ значеніяхъ и которымъ даже такъ злоупотребляли, что оно получаетъ способность характеризовать философскую систему, только при присоединеніи болѣе существеннаго признака. Между тѣмъ Каббала, уже въ силу ея зависимости отъ новоплатоновцевъ, есть эманационный пантеизмъ, а именно этимъ и не было ученіе Спинозы. Это обстоятельство является болѣе рѣшающимъ, чѣмъ тотъ презрительный тонъ, съ которымъ Спиноза, при случаѣ, отзывался о Каббалѣ. Ибо по отношенію къ происхожденію своихъ учений философы зачастую поддаются психологически легко объяснимому самообману, и вся та страстность, съ которой Спиноза, въ понятномъ возбужденіи, защищается противъ всякой связи съ первыми врагами своего покоя, не должна пренятствовать намъ, съ другой стороны, оцѣнить по достоинству силу влияния, оказаннаго на него научнымъ образованіемъ его юности.

Въ этомъ именно смыслъ Спинозу ставить въ связь съ великими *столастами еврейскаго средневѣковья*. И дѣйствительно нѣкоторыя черты его ученія обнаруживаютъ неоспоримое сходство съ воззрѣнiями великихъ еврейскихъ теологовъ, особенно Маймонида, Герсоида и Хаздай Крески. Несомнѣнно удалось доказать, что большая часть тѣхъ мыслей *Теологико-политическаго Трактата*, которые касаются критики библейскаго откровенiя, если и не заимствованы у этихъ средневѣковыхъ ученыхъ, то всетаки возбуждены ими. Ссылка на нравственную сторону религиозныхъ догматовъ, конечно, не была выдумана Спинозой, и аллегорическое истолкованiе, придаваемое имъ откровенiю, находитъ иногда даже до подробностей, свои прообразы именно у этихъ учителей еврейской мысли. Но всетаки остается неоспоримымъ, что могучiя основныя идеи и этой книги, вытекли изъ собственнаго духа Спинозы. Политическое отдѣленiе религiи отъ науки, проповѣдуемое Спинозой, могло и не быть почерпнуто имъ въ такой формѣ изъ еврейской литературы; это была тенденцiя, которая обязана своимъ происхожденiемъ духу его времени и, придерживаясь ея, Спиноза призналъ себя исполнѣ сыномъ своего вѣка. Онъ принадлежитъ также къ числу первыхъ поборниковъ терпимости; и если предположить, что *Теологико-политическiй Трактатъ* выросъ изъ протеста, высказаннаго молодымъ Спинозой противъ его изгнанiя, то здѣсь прежде всего справедливо то, что такое направленiе было до извѣстной степени вызвано личнымъ опытомъ. Но Спиноза не удовольствовался риторической защитой этого принципа, какъ это мы видимъ у многихъ его современниковъ, а построилъ его на строгомъ и безпристрастномъ изслѣдованiи: онъ прежде всего проводитъ тотъ взглядъ, что существенная точка зрѣнiя, съ которой слѣдуетъ разсматривать и объяснять религиозные источники — къ какой бы церкви и къ какому бы поповѣданiю они ни принадлежали — должна быть исключительно исторической. Эти сочиненiя, какъ и всякiя другiя, слѣдуетъ изучать тоже при помощи филологическаго и историческаго метода въ связи съ духомъ времени и личностью автора. Если же примѣнить эту точку зрѣнiя, то сразу станетъ ясно, какъ ошибочна попытка видѣть въ этихъ книгахъ какое либо откровенiе теоретическихъ истинъ и слѣдовательно руководящую нить для науки. У этихъ книгъ никогда не было иной цѣли, какъ только служенiе религиозному назиданiю и нравственному улучшенiю; поэтому и положенiя, извлекаемая изъ подобныхъ историческихъ документовъ, должны примѣняться только къ этой цѣли. Обычное поупотребленiе всѣхъ церковей, выдавать эти положенiя за теоретическiя истины, является несправедливостью относительно научнаго изслѣдованiя, которому единственно принадлежитъ установленiе теоретической истины, по которому можетъ выполнить свою задачу лишь подъ условiемъ политическаго отсутствiя предвзятыхъ мнѣнiй и свободы дѣйствiя. Точка зрѣнiя, подъ влиянiемъ которой Спиноза высказывается за терпимость, касается не столько свободы вѣроисповѣданiя личности — подъ влиянiемъ Гоббеса онъ скорѣе ограничиваетъ ее въ пользу государственнаго порядка, — сколько освобожденiе

нія науки. И онъ съ гениальной проникательностью вскрылъ тайну этого освобожденія, видя въ исторической критикѣ священнаго писанія его истинно научное пониманіе. Онъ является первымъ великимъ представителемъ *исторической критики Библии*; но не сѣдуетъ въ силу этого называть его ея творцомъ, ибо непосредственное влияние его духа лишь отчасти содѣйствовало росту этого направленія въ XVIII и его расцвѣту въ XIX в. Историческій взглядъ на религіозные источники у Спинозы тѣмъ болѣе достоинъ замѣчанія, чѣмъ сильнѣе онъ противорѣчитъ неисторическому характеру его собственнаго мышленія и всего направленія того времени. Именно Теологико-политическій Трактатъ, въ которомъ развиты эти мысли, доказываетъ, насколько свободно и самостоятельно юный мыслитель обрабатывалъ элементы своего національнаго образованія, и даетъ намъ ясное понятіе о томъ, что хотя влияние его первоначальнаго научнаго образованія продолжало дѣйствовать на него, однако отнюдь не являлось опредѣляющимъ элементомъ въ развитіи его лучшихъ и высшихъ принциповъ. Въ цѣломъ основныя мысли его собственной философской системы такъ чужды метафизикѣ еврейскихъ схоластовъ, что здѣсь не можетъ быть мысли о какой либо зависимости. Наконецъ, если указывали на то, что идея любви къ Богу, образующая одинъ изъ столповъ спинозизма, въ то же время постоянно встрѣчается у еврейскихъ философовъ среднихъ вѣковъ, то на это вполне справедливо возражали, что эта идея въ такомъ общемъ видѣ лежитъ въ основаніи всѣхъ монотеистическихъ религій, и что для ея усвоенія можно было и не знать еврейской схоластики.

Когда такимъ образомъ ни одинъ изъ непосредственно близкихъ элементовъ не былъ въ состояніи вполне объяснить происхожденіе спинозизма, то возникла новая надежда разрѣшить эту задачу, послѣ того какъ около половины XIX столѣтія познакомились съ однимъ сочиненіемъ Спинозы, носящимъ на себѣ всѣ признаки юношескаго произведенія. Въ разрозненныхъ діалогическихъ частяхъ этого сочиненія можно было безъ труда узнать отрывки работы, нѣсколько предшествовавшей соединенію этихъ частей въ одно цѣлое. Этотъ такъ называемый *Краткій Трактатъ* (*Tractatus de deo et homine eiusque felicitate*) съ перваго взгляда внушаетъ мнѣніе, будто созвѣздіемъ, въ которомъ стояло восходящее солнце Спинозовскаго духа, былъ *Джіордано Бруно*. Имена лицъ, участвующихъ въ діалогѣ, употребленіе нѣкоторыхъ философскихъ терминовъ и связь мыслей, повидимому, дѣлали правдоподобнымъ предположеніе, что изъ числа основателей современнаго мышленія итальянскій натурфилософъ прежде всего повліялъ на идолъ Спинозы. Однако и это все-таки еще не объясняетъ самой своеобразной сущности ученія Спинозы. Ибо если даже къ общей чертѣ обоихъ ученій — пантеизму — присоединяются также общіе имъ натуралистическая тенденція и протестъ противъ всякой пессимистической эманационной теоріи, то между обоими остается все-таки та въ высшей степени важная противоположность, что для Бруно всеединое Божество есть живая дѣйствующая сила природы, для Спинозы же оно

только безконечная субстанція конечныхъ модусовъ. и вслѣдствіе этого одинъ настолько же жерично отвергаетъ телеологическое воззрѣніе на природу, насколько ее признаетъ другой. Такимъ образомъ и это ученіе образуетъ самое большое лишь одинъ изъ элементовъ, которые такъ быстро сжались другъ друга въ ходѣ развитія Спинозы, что великая отразилась утверждать, будто онъ извѣстное время былъ ученикомъ какого либо изъ упомянутыхъ философовъ въ отдаленности. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о воздѣйствіи, испытанномъ имъ со стороны позднѣйшей схоластики запада, какъ въ терминологіи, такъ и въ содержаніи его ученія. Всѣ эти безчеловѣчныя системы, правда, образовали въ немъ бродившую массу, въ которой, быть можетъ, сначала превѣшивать то одинъ, то другой элементъ, но которая въ концѣ концовъ кристаллизировалась въ ясный образъ его Этики. А для того, чтобы понять это завершеніе его столь разносторонняго развитія, намъ необходимо рассмотретьъ оригинальный процессъ, путемъ котораго эти два элемента впервые соединились и проникли другъ въ друга, а вслѣдствіе этого силы притяженія и отталкиванія между остальными элементами разрядились такимъ образомъ, что они въ исполнѣ чистомъ видѣ расположились вокругъ образовавшагося центральнаго пункта.

Спиноза рассказываетъ намъ объ этомъ процессѣ въ неоконченномъ очеркѣ своего Трактата объ усовершенствованіи разума; послѣдній показываетъ намъ, почему Спиноза въ силу внутренней потребности долженъ былъ ухватиться за одну изъ основныхъ мыслей картезианской философіи и обработать ее въ видѣ системы. Онъ показываетъ намъ въ то же время, какъ въ философіи этого мыслителя жилъ не только его умъ, но и его характеръ и его чувствующая душа. Чуждая того холоднаго теоретическаго интереса къ истинѣ, который обнаруживается въ Размышленіяхъ Декарта, эта исповѣдь его великаго ученика раскрываетъ намъ религіозную и нравственную основу, на которой зиждилось его научное стремленіе. То, что онъ преслѣдуетъ своимъ философскимъ мышленіемъ, не есть, какъ у Декарта, борьба усомнившейся во всѣхъ своихъ представленіяхъ души, но удовлетвореніе стремленія самого чистаго и страстнаго благочестія. Въ этомъ отношеніи мышленіе Спинозы гораздо богаче предвзѣтыми взглядами, чѣмъ мышленіе Декарта. Для послѣдняго важно лишь то, чтобы вообще найти достовѣрный пунктъ, и нигдѣ не видно, чтобы этотъ пунктъ имѣлъ для него еще и какое либо другое значеніе, ибо всякое иное содержаніе представленій, если бы оно только удовлетворяло требованію стоять внѣ всякаго сомнѣнія, могло бы играть въ его системѣ ту же роль, которую на самомъ дѣлѣ занимаетъ у него самосознаніе. У Спинозы, напротивъ, мышленіе съ самаго начала имѣетъ непоколебимую цѣль, основанную на религіозномъ убѣжденіи: эта цѣль—*преисполненная познанія любовь къ Божеству*. Этой любовью Спиноза былъ проникнутъ еще до построенія своей системы: именно она и возложила на него обязанность совершеннаго Богопознанія и побудила его выяснитъ себѣ ея основаніе и содержаніе. На эту

любовь къ Богу, какъ на высшую и панципальнѣйшую цѣль человѣческой жизни, указываетъ изслѣдованіе упомянутаго трактата, и въ концѣ Этики въ эту же мысль сливается весь потокъ разсужденій Спинозы.

Но любовь къ Богу является у Спинозы съ самаго начала связанной съ основнымъ представленіемъ, которое сильно приближаетъ его къ мистическимъ направленіямъ. Трудно сказать, какимъ именно путемъ послѣднія возымѣли на него вліяніе. Въ умственномъ движеніи Возрожденія возможность для этого представлялась весьма различнымъ образомъ; и мы не знаемъ, въ какой мѣрѣ Спиноза былъ знакомъ съ нимъ. Напоминанія о практической мистикѣ, исходившія изъ Девентера, никогда не замолкали окончательно. Великія движенія нѣмецкой мистики послѣ реформациі всегда забрасывали свои волны и въ Голландію, и уже неоднократно упоминалось о томъ, что мистическая мысль новоплатонизма о сліянніи вдохновенной души съ безконечнымъ Божествомъ проникла во всевозможныя умственныя направленія того времени. И въ идеяхъ Бруно эта мысль также играетъ значительную роль, и у него именно она получила то пантеистическое выраженіе, къ которому склонялась съ самаго начала во всѣхъ своихъ формахъ и которымъ, какъ мы видимъ, былъ охваченъ Спиноза въ продолженіе всѣхъ находящихся предъ нами превращеній его мышленія.

Если розыскивать источники этого мистическаго пантеизма, то въ концѣ концовъ натолкнешься на одно изъ наиболѣе прекрасныхъ и величественныхъ ученій *платоновской философіи*. Всѣ представленія о возвышеніи души къ Богу — въ смыслѣ ли экстатического возбужденія, или въ смыслѣ созерцательнаго блаженства — указываютъ на платоновское *ученіе объ Эростѣ*. Но уже и въ немъ было высказано, что душа лишь потому можетъ возвышаться къ Божеству, что она сама имѣетъ долю участія въ божественной сущности, и доказательствомъ этого соучастія считалась именно сама любовь, страстное влеченіе къ познанію. Стремленіе къ Богопознанію, таково была основная мысль со времени Платона, это — проявленіе дѣятельности божественной сущности въ предѣлахъ нашего несовершеннаго и конечнаго бытія. А привычка разсматривать само религіозное влеченіе, какъ дѣйствіе Божества, повлекла за собой образованіе въ началѣ психическаго пантеизма, для котораго именно нѣмецкая мистика нашла самое совершенное выраженіе. Отношеніе конечнаго къ безконечному — это настоящее содержаніе религіознаго чувства, являлось понятнымъ лишь въ силу того, что безконечное присутствуетъ во всемъ конечномъ, какъ его самая внутренняя сущность. И чѣмъ болѣе тогда взоръ науки обращался на вѣншній міръ, тѣмъ шире распространялось пантеистическое воззрѣніе на природу. И здѣсь жизненная связь отдѣльныхъ вещей необходимымъ образомъ вызвала мысль о всеединствѣ. Такимъ образомъ основная черта новаго мышленія была пантеистической съ самаго начала. *Пантеизмъ* былъ философскою атмосферой XVI и XVII столѣтій; онъ былъ тѣмъ воздухомъ, который Спиноза долженъ былъ повсюду вдыхать, послѣ того какъ завоевалъ

себѣ свободу научнаго самообразованія. И Спиноза былъ до глубины проникнуть этими мыслями о міровомъ единствѣ. Его единственный любовью было безконечное Божество, а вдохновенное стремленіе къ познанію Божества — его единственной страстью. Если когда либо существовалъ человѣкъ, который окончательно умертвилъ въ себѣ влеченія естественной жизни и оставилъ въ себѣ мѣсто лишь самой святой преданности безконечному Богу, то имъ былъ Спиноза. Тотъ трактатъ объ усовершенствованіи разума, который обнаруживаетъ самыя скрытыя пружины его ученія, восходитъ отъ отдѣльныхъ благъ, являющихся обыкновенно пѣлю людскихъ стремленій, чрезъ указаніе на ихъ ничтожество, къ тому, чтобы постичь любовь къ Богу, не только какъ высшее, но и какъ единственно истинное благо. Но у Спинозы эта любовь не экстатическое воспламененіе чувства: какъ ни горяча она въ немъ, какъ ни преисполнена ею вся его внутренняя жизнь, все-таки ему вполне ясно, что религіозное стремленіе можетъ быть удовлетворено лишь черезъ правильное познаніе. Его любовь къ Богу въ своей сущности созерцательна, и она заставляетъ его отвергать всѣ блага жизни ради блага познанія. Замѣчается своеобразная противоположность между Теологико-политическимъ Трактатомъ и этимъ Трактатомъ объ усовершенствованіи разума. Тамъ онъ употребляетъ всѣ усилія, чтобы возможно рѣзче разъединить религію и науку и разорвать всякое отношеніе между ними. Здѣсь же исповѣдь мыслителя гласитъ, что его наука — религія. Тамъ критическій анализъ направленъ противъ внѣшней положительной формы религіозной жизни церкви: только отъ нея слѣдуетъ оберегать науку. Здѣсь же обоснованіе его собственнаго ученія показываетъ, что послѣднюю основу его философскаго мышленія образуетъ религіозная потребность. Въ исторіи философій немногія системы такъ всецѣло проникнуты религіознымъ духомъ, какъ система Спинозы. Но, конечно, это не духъ какой либо церкви или какого либо исповѣданія, а именно то, стоящее выше всякихъ исповѣданій, стремленіе, которое характеризуетъ мистику во всѣхъ формахъ ея проявленія.

Такимъ образомъ вся задача спинозовской философій охватывается понятіемъ Богопознанія, и уже въ немъ содержится пантеистическое предположеніе, что истинное познаніе Божества содержитъ въ себѣ также и познаніе всѣхъ вещей. Единичныя вещи заключены въ Богъ по закону вѣчнаго порядка. Поэтому, если существуетъ идея Бога истинная и вполне отражающая Его, то она должна содержать въ себѣ идеи всѣхъ вещей, точно также, какъ и самъ Богъ содержитъ въ себѣ всѣ вещи: и если дѣйствительныя вещи вытекаютъ изъ безконечной сущности Бога, то и познаніе ихъ должно въ томъ же порядкѣ исходить изъ идеи Божества. Этими мыслями Спиноза даетъ пантеизму самую рѣзкую формулировку. Его пантеистическое стремленіе къ Богопознанію требуетъ такой формы мышленія, въ силу которой все остальное знаніе могло бы развиваться изъ одной только идеи Бога, подобно тому, какъ въ дѣйствительности всѣ вещи исходятъ изъ Бога. Это положеніе есть въ то же

время законченное выражение дедуктивной философии. Никто не высказалъ такъ непреложно, и никто не провелъ такъ гениально, какъ Спиноза, стремление создать все остальное знание изъ единой, всеобъемлющей основной идеи посредствомъ однихъ лишь дѣйствій надъ понятіями. Такимъ образомъ его мистическое стремленіе къ познанію требуетъ такой формы мышленія, которая могла бы постронть всю философію, исходя изъ идеи Божества, и проблема пантеизма сконцентрировалась для Спинозы въ вопросъ, каково должно быть это дѣйствіе мышленія. Здѣсь то онъ самымъ грандіознымъ и оригинальнымъ образомъ воспользовался *декартовой* мыслью преобразовать философію при помощи математики. *Математическій синтезъ* Декарта училъ, ради гносеологическихъ соображеній, той же дедукціи изъ одной основной мысли, которую Спиноза искалъ въ силу религіозныхъ и метафизическихъ причинъ. Ясно, что хотя Спиноза и замѣтывалъ эти мысли у Декарта, онъ все-таки могъ отвергнуть всю аналитическую часть его философіи. Ибо для него идея Божества была тѣмъ абсолютно твердымъ пунктомъ, котораго онъ не имѣлъ нужды предварительно отыскивать, такъ какъ былъ глубоко убѣжденъ, что искони владѣеть имъ. Отсюда понятно, почему его *Этика*, безъ всякаго подготовленія, начинается съ понятія о божественной субстанціи, къ которому и примыкаетъ построеніе всей системы.

Итакъ, Спиноза дѣйствительно воспользовался геометрическимъ методомъ для разрѣшенія своей проблемы на основаніи метафизическаго предположенія пантеизма. Но съ другой стороны, самъ этотъ *геометрический методъ* обусловилъ собой рѣшеніе проблемы и своеобразный характеръ пантеизма Спинозы. Вслѣдствіе примѣненія этого метода Спиноза началъ мыслить отношеніе Божества къ единичнымъ вещамъ по аналогіи съ математикой, и если всякое пантеистическое міровоззрѣніе прежде всего вполнѣ характеризуется тѣмъ отношеніемъ, которое оно устанавливаетъ между всеединнымъ Божествомъ и отдѣльными вещами, то спинозизмъ является ничѣмъ инымъ, какъ *математическимъ пантеизмомъ*; и онъ еще точнѣе опредѣляется тѣмъ, что аналогія, выбранная Спинозой для объясненія этого отношенія, была геометрической. Въ этомъ отношеніи связь его идей находитъ въ высшей степени знаменательную и поучительную параллель въ древней философіи. Здѣсь проблема о томъ, какъ примирить выставленное элейцами всеединство бытія съ фактами быванія и множественности единичныхъ вещей, вызвала наряду съ различными другими примирительными попытками также и попытку пифагорейцевъ, которые считали возможнымъ представить превращеніе божественнаго единства въ множественность вещей при помощи ариметической схемы превращенія *единицы* въ рядъ чиселъ. Позже за эту мысль ухватился и Платонъ въ послѣднюю фазу своего развитія; и какъ ни темны наши извѣстія о настоящемъ содержаніи этого его „неписаннаго ученія“, однако возможно предположить, что онъ для выясненія отношенія идеи блага или Божества къ остальнымъ идеямъ и къ возникновенію реальнаго міра, принялъ эту

арифметическую схему пифагорейцевъ. Въ то время вліяніе математики на развитіе метафизическихъ воззрѣній, сообразно всему характеру древней математики, было арифметическимъ. Теперь же когда Спиноза, для разрѣшенія той же самой проблемы, обратился къ современной математикѣ, то онъ нашелъ въ ней въ силу того отношенія, въ которое она хотѣла встать къ естествознанію, преобладаніе геометрическихъ интересовъ и такимъ образомъ впалъ въ искушеніе попытать геометрическое рѣшеніе основнаго вопроса пантеизма.

Уже раньше было указано, что въ первые вѣка современнаго мышленія, въ зависимости отъ *Эвклидоваго метода*, математика была поставлена въ положеніе синтетически доказывательной науки, при чемъ не было обращено принципиальнаго вниманія на ея интуитивные элементы, и что вслѣдствіе этого ее разсматривали, какъ идеальное рациональнаго доказательства. Такимъ образомъ у Спинозы возникла мысль придать и своей системѣ философіи внѣшнюю форму эвклидовской геометріи. Декартъ со своимъ глубокимъ взглядомъ на значеніе синтеза для открытій считалъ этотъ способъ изложенія внѣшней и второстепенной вещью и только случайно пробовалъ его примѣнить; Спиноза, напротивъ, примѣнялъ его въ видѣ опыта уже къ общей системѣ картезианской философіи и въ *Этикѣ* заключилъ свое собственное ученіе въ тяжело-вѣсную форму такого изложенія. Въ этомъ то и состоитъ духъ отчужденности, которымъ вѣетъ на читателя отъ главнаго творенія Спинозы. Онъ дѣйствуетъ тѣмъ своеобразіемъ, чѣмъ ярче его противоположность мистическому влеченію, составляющему психологическій двигатель мышленія Спинозы. Глубокое движеніе преисполненной Богомъ души высказывается въ самой сухой формѣ, и нѣжное чувство религіозности проявляется въ стальномъ панцирѣ цѣлаго ряда крѣпко скованныхъ умозаключеній. *Этика* и съ этой стороны есть совершеннѣйшее выраженіе спинозовскаго мышленія. Она обнаруживаетъ и въ этомъ пунктѣ единственное въ своемъ родѣ сочетаніе глубоко прочувствованнаго мистицизма съ яснымъ рационализмомъ.

Итакъ, особенность этого міровоззрѣнія состоитъ въ томъ, что оно коренится въ методѣ. Въ философіи, большею частью, теорія познанія и методологія находятся въ зависимости отъ прежде существующаго міровоззрѣнія. Міровоззрѣнія вырастаютъ изъ разнообразныхъ по своему содержанію интересовъ духа; и лишь когда они готовы, то ищутъ методъ для своего обоснованія. Спиноза одинъ изъ немногихъ философовъ, наиважнѣйшія мысли которыхъ, даже по своему содержанію, вытекаютъ изъ метода. Онъ былъ пантеистомъ, когда избралъ этотъ методъ, и онъ избралъ его потому, что былъ пантеистомъ; но пантеизмъ — проблема, и Спиноза разрѣшилъ эту проблему, *преобразовавъ геометрический методъ въ міровоззрѣніе*. Это соотношеніе не упраздняется тѣмъ, что мы находимъ у Спинозы рядъ отдѣльныхъ теорій еще раньше его признанія геометрическаго метода: ибо дѣло въ томъ, что своеобразная общая окраска его метафизики объясняется только этимъ методомъ.

Имъ прежде всего объясняется построение того понятія, съ котораго Спиноза началъ свое синтетическое доказательство.—т. е. понятія Бога. По его учению, Божество является для міра тѣмъ же самымъ, чѣмъ пространство для геометрическихъ фигуръ, отношеній и законовъ. Поэтому, подобно тому, какъ геометрія исходитъ изъ интуиціи пространства и выводитъ изъ него всѣ свои познанія, такъ точно и Спиноза начинаетъ съ интуиціи Божества. Интуиція, непосредственно охватывающая свой объектъ, является для него высочайшимъ способомъ познанія, единственно приличествующимъ разсмотрѣнію Бога. Кульминаціонный пунктъ въ параболѣ картезіанскаго учения былъ также предметомъ интуитивнаго познанія; но тамъ этимъ предметомъ являлось самосознаніе мыслящаго духа, которое такимъ образомъ должно было служить исходной точкой всякой достовѣрности. Однако уже Декартъ выказалъ склонность разсматривать Богосознаніе, какъ иѣчто непосредственно слѣдующее съ этимъ самосознаніемъ. У Спинозы, вследствие всего хода его развитія, отсутствуетъ эта подготовка чрезъ самосознаніе, и онъ, какъ и вся мистика, считаетъ созерцаніе Бога единственнымъ непосредственно достовѣрнымъ содержаніемъ мышленія. Поэтому въ гносеологическомъ отношеніи спинозизмъ является крайней противоположностью сенсуализму: онъ считаетъ чувственный опытъ самой низшей и недостаточной ступенью познанія. Спиноза ученикъ раціонализма, когда объявляетъ въ противоположность сенсуализму мысленное усвоеніе связи вещей (ratio) второй и высшей ступенью знанія. Но мистическій элементъ въ его мышленіи требуетъ еще возвышенія надъ картезіанскимъ раціонализмомъ и пользуется для этого именно тѣмъ интеллектуальнымъ созерцаніемъ Божества, которое вполнѣ самостоятельно и помимо всякаго отношенія къ обѣимъ низшимъ ступенямъ, должно гарантировать наивѣ�йшее содержаніе мышленія.

И понятіе о сущности Божества у Спинозы также заимствуетъ отъ аналогій съ пространствомъ. Подобно тому, какъ всѣ геометрическія формы обусловлены пространствомъ и возможны только въ немъ, такъ точно у Спинозы всѣ единичныя вещи являются лишь видоизмѣненіями въ единой божественной субстанціи. Она есть единственная сущность и носитъ въ себѣ возможность всякаго существованія, и какъ пространственныя формы и законы ничто безъ того пространства, которое ихъ содержитъ, такъ точно и вещи ничто безъ Божества, въ которомъ онѣ существуютъ и чрезъ которое онѣ постигаются. Поэтому Спиноза кладетъ конецъ той недостовѣрности и двусмысленности, съ которой Декартъ примѣнялъ понятіе субстанціи, и сомнительной разницѣ безконечной и конечныхъ субстанцій, благодаря тому, что совершенно отвергаетъ субстанціальность отдѣльныхъ вещей, и, согласно съ религіознымъ духомъ своего народа, не признаетъ никакихъ субстанцій наряду съ Божествомъ. Его субстанція метафизическое пространство для всѣхъ вещей. И совершенно также, какъ въ геометрическомъ пространствѣ единство тождественно съ его единичностью, такъ и въ данномъ случаѣ субстанціальность Бога

исключает субстанціальность другихъ вещей. Съ другой стороны, однако, какъ пространство есть только формальное и качественно безсодержательное представленіе, такъ и для понятія Божества у Спинозы не остается никакого внутренняго опредѣленія: оно есть все, и потому—какъ учили и мистики—оно ничто. Геометрическое пространство, разсматриваемое само по себѣ, пусто; такъ точно и божественная субстанція Спинозы является абсолютной пустотой. Она безсодержательна, безкачественна, она—метафизическое ничто. И какъ въ геометрическомъ пространствѣ, за вычетомъ его чувственнаго содержанія, остаются однѣ пустыя формы, такъ и въ спинозовской субстанціи, по удаленіи всѣхъ отдѣльныхъ опредѣленій, остается только логическая категорія субстанціальности. Спинозовское ученіе о Богѣ есть гипостазированіе извѣстной формы мышленія, и вълѣдствіе этого вся его система кажется чѣмъ то призрачнымъ и безкровнымъ; ибо эта безсодержательная субстанція также мало является метафизической сущностью, какъ мало пространство есть матеріальная дѣйствительность.

Тѣмъ труднѣе поэтому становится для Спинозы задача вывести „по математическому слѣдованію“ изъ этого безсодержательнаго Божества всю множественность качествъ и единичныхъ вещей. Связующимъ звеномъ при этомъ ему служить его оригинальное и крайне запутанное *ученіе объ атрибутахъ*. Это ученіе также легче всего понять, если вспомнить геометрическую аналогію. Атрибуты Божества Спинозы относятся къ субстанціи, какъ измѣренія пространства къ самому пространству. Ихъ не слѣдуетъ понимать, какъ свойства въ обыкновенномъ смыслѣ слова: они вѣрнѣе только направленія, въ которыхъ развивается сущность субстанціи; но они должны быть даны вмѣстѣ съ самой этой сущностью, и даже болѣе того, они должны быть настоящимъ ея содержаніемъ. Не разъ пытались всема различнымъ образомъ вылить это затруднительное отношеніе. Наипростѣйшее объясненіе избиралось тогда, когда понимали подъ атрибутами различныя сферы дѣятельности субстанціи: но при этомъ опять таки казалось непонятнымъ, какимъ образомъ единая субстанція могла притти къ этимъ различнымъ формамъ проявленія своей силы. Пытались разсматривать спинозизмъ сквозь очки критической теоріи познанія и полагали, что различныя атрибуты суть лишь различныя способы представленія, которые познающій разумъ принужденъ себѣ составить о Божествѣ: но забывали, что при этомъ отчасти уже предполагался атрибутъ мышленія, отчасти же конечному разуму приписывалась самостоятельность относительно Божества, которую онъ не можетъ имѣть въ ученіи Спинозы. Наконецъ, пробовали истолковать атрибуты, какъ самостоятельныя субстанціи, соединеніе которыхъ образуетъ собой безконечную субстанцію; но этимъ разрушали основной пантеистическій характеръ всего спинозизма. Между тѣмъ все спинозовское ученіе объ атрибутахъ объясняется тотчасъ же, какъ только мы станемъ придерживаться упомянутой геометрической аналогіи. Божество Спинозы есть метафизическое пространство безконечно многихъ иамѣ

реній. оно „состоитъ“ изъ этихъ атрибутовъ, подобно тому какъ геометрическое пространство состоитъ изъ своихъ трехъ измѣреній; у обоихъ эти измѣренія не суть ничто самостоятельное изъ чего впервые составляется цѣлое и не представляютъ также разрозненныхъ проявлений силы этого цѣлаго и, наконецъ, не образуютъ только различныхъ сторонъ приходящаго извнѣ разсмотрѣнія, но Божество состоитъ изъ своихъ атрибутовъ скорѣе такъ, что созерцаніе цѣлаго въ этихъ различныхъ измѣреніяхъ исчерпываетъ его истинную сущность, и такъ, что сущность безъ атрибутовъ и атрибуты безъ сущности не могутъ ни существовать, ни познаваться.

Однако допущеніе безконечнаго числа атрибутовъ есть только требование, предъявляемое понятію божественной субстанции со стороны первоначальнаго пантеистическаго взгляда. Человѣческое созерцаніе неспособно исполнить это требование, и поэтому оно, по мнѣнію Спинозы, должно ограничиться разсмотрѣніемъ тѣхъ атрибутовъ, которые доступны человѣческой природѣ. Но таковы только два атрибута — мышленіе и протяженіе. Въ этомъ мѣстѣ уже обнаруживается съ одной стороны отреченіе отъ явилъ адекватнаго Богопознанія, а съ другой — первая трещина въ дедуктивномъ методѣ философіи Спинозы: ибо изъ понятія субстанции нельзя вывести, что именно эти два атрибута доступны познанию человѣка, но послѣднее можно утверждать только послѣ незамѣтнаго допущенія опыта въ процессъ синтеза. А въ способѣ этого допущенія Спиноза, безъ сомнѣнія, находител въ зависимости прежде всего отъ картезианской философіи, даѣе же отъ того всеобщаго возрѣнія, въ силу котораго привыкли разсматривать духовный и чувственный міръ какъ двѣ раздѣльныя сферы метафизической дѣйствительности. И для него эта противоположность представляется безусловно принципиальной, такъ что, по его мнѣнію, между этими мірами не существуетъ никакого непосредственнаго соединенія и прежде всего никакой причинной связи; все, что совершается въ духовномъ мірѣ, обусловлено только имъ самимъ и понятно только чрезъ него самого; тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно движеній чувственнаго міра. Однако Спиноза не можетъ, подобно Декарту, разсматривать каждую изъ этихъ сферъ, какъ царство конечныхъ субстанцій, но долженъ видѣть въ нихъ лишь всеобщія измѣренія — здѣсь протяженія, тамъ духовности или сознанія. Поэтому мышленіе и протяженіе суть два познаваемые человѣкомъ атрибута Божества, и то, что мы называемъ отдѣльными душами и отдѣльными тѣлами, только явленія въ этихъ всеобщихъ сферахъ божественной субстанции. Въ этомъ ученіи слѣдуетъ видѣть послѣдній и крайній результатъ средневѣковаго реализма. Гипостазированіе общихъ понятій проведено здѣсь такъ далеко, что всѣ единичныя вещи потеряли свою метафизическую реальность и послѣдняя осталась только въ двухъ самыхъ общихъ признакахъ, которые абстракція въ состояніи извлечь изъ фактовъ опыта, именно въ признакахъ тѣлесности и сознательности. И эти логическія отношенія въ соединеніи съ схоласти-

ческой философией и ее терминологией играли важную роль в развитии учения Спинозы.

Таким образом в спинозизм учение об атрибутах имело только тот смысл, что оно распределяет отдельные вещи по совершенно особым сферам, которые в безконечном Божестве должны независимо существовать одна рядом с другой, и еще не дать ничего осязательного для разрешения *проблемы индивидуации*. Каким образом внутри каждого из этих атрибутов возникают единичные вещи, каким образом в каждой из этих сфер совершается процесс бытия — это по прежнему остается вопросом. Несомненно же с самого начала, что для Спинозы единичные вещи, которые он называет *модусами* божественной субстанции, могут иметь значение, не как существующие в смысле метафизической реальности, но только как существующие в смысле отдельных явлений. Они должны быть рассматриваемы, как нечто исходящее из сущности Божества, и если способны подлежать научному познанию, то как нечто происходящее из нее с необходимостью. Но и необходимость для Спинозы только математическая, и отношение модусов к субстанции он поэтому называет только *математическим следствием*. В этом именно пункт его системы ясно всего выступает превращение геометрического метода в метафизическое миропонимание. Из сущности Бога *следует* весь мир вещей и их законов также, как из сущности пространства — все геометрические формы и отношения. Однако математическое следование не есть событие происходящее во времени, но скорее только вечно обусловленность; — оно не есть сотворение в какой-либо момент времени, но пребывающее во времени отношении зависимости. На этом основании Спиноза видит себя вынужденным объявить индифферентным и неясным познанием рассмотрение бытия с точки зрения его понимания во времени, и требовать, чтобы философия смотрела на вещи только как на „*истинные следствия*“ божественной сущности и чтобы она была мышлением „*sub specie aeternitatis*“. И здесь также невольно напрашивается сравнение с системами мистики, которая рассматривала именно содержание религиозного откровения, не как исторические факты, но как предвечные процессы. Дальнейший шаг Спинозы состоит лишь в том, что он переносит эту точку зрения и на всякое событие вообще. Но если события теряют свое истинное содержание вместе с своим временным характером, то геометрическая аналогия Спинозы упраздняет еще также всякую деятельность и всякое проявление силы в пределах событий. Ибо пространство не есть действующая причина треугольника или равенства его углов двум прямым, и если каждый модус должен следовать из сущности субстанции таким же образом, как положения геометрии вытекают из сущности пространства, то субстанция Спинозы не есть реальная действующая причина вещей. Правда, Спиноза охотнее всего называет Божество также и при-

родой (*deus sive natura*), а для отличія отъ системы единичныхъ вещей, которую онъ называетъ „*natura naturata*“, обозначаетъ Божество именемъ „*natura naturans*“, и этотъ терминъ непремѣнно слѣдуетъ переводить словами „дѣйствующая сила природы“. Однако то, что Спиноза называетъ дѣйствіемъ Божества, не есть болѣе проявленіе той животельной силы, которую подъ этимъ терминомъ подразумѣвалъ Бруно, но вѣрнѣе математическое отношеніе основанія къ слѣдствію *). Изъ идеи о порожденіи у Спинозы отнадеетъ животельная сущность причинности, и подобно тому какъ его субстанція есть только логическая категория субстанціальности, такъ точно его „слѣдованіе“ означаетъ только логическое отношеніе зависимости. Нашъ міръ мертвъ; въ немъ ничего не происходитъ въ дѣйствительности, но въ немъ существуетъ только отъ вѣка опредѣленное отношеніе зависимостей. Нашъ міръ не наполненъ животельно дѣйствующей силой природы; онъ еще только пустое пространство, въ которомъ, неизвѣстно какъ, создаются и снова исчезаютъ линіи, поверхности и тѣла. И здѣсь та же пустота, та же неподвижность и безжизненность, какъ въ сущности субстанціи; ибо изъ ничего можетъ слѣдовать только ничто.

Теперь настоящей задачей Спинозы было бы показать для каждой отдѣльной вещи, какимъ образомъ она съ необходимостью вытекаетъ изъ всеобщей сущности Божества. Однако и это невозможно. Ибо особое направленіе, которое „слѣдованіе“ изъ сущности Божества принимаетъ въ сторону опредѣленнаго отдѣльнаго модуса, въ свою очередь не можетъ быть выведено путемъ дедукціи, но можетъ быть только усвоено эмпирически. Геометрія никогда не создавалась бы изъ одной лишь идеи о пустомъ пространствѣ, если бы отдѣльныя пространственныя формы не были извѣстны изъ чувственнаго опыта; и спинозизмъ никогда бы не возникъ изъ одной лишь мысли о субстанціи, если бы философъ не имѣлъ въ опытѣ познанія отдѣльныхъ вещей, требующихъ своего объясненія изъ божественной сущности. Здѣсь вторично и въ еще большемъ объемѣ, чѣмъ первый разъ, опытъ вторгается въ процессъ дедукціи. Но въ то же время отсюда вытекаетъ еще слѣдующее: хотя Спиноза постоянно выставляетъ требованіе, чтобы совокупность вещей была необходимымъ слѣдствіемъ божественной сущности, но онъ въ дѣйствительно также мало могъ вывести ихъ происхожденіе изъ сущности всеединого Божества въ томъ видѣ, какъ онъ существуютъ въ опытѣ, какъ не была въ состояніи этого сдѣлать всякая иная дедуктивная философія или всякое

*) Показуя это отношеніе станетъ яснѣе всего, если вспомнить о введенномъ Шопенгауэромъ (4 четвертомъ корнѣ закона достаточнаго основанія гл. 6) подъ именемъ закона основанія бытія, математическимъ значеніи принципа причинности; относительно него Шопенгауэръ указываетъ, что оно не означаетъ ни реальнаго основанія, ни основанія для познанія. Дѣйствительно Спиноза въ силу математическаго основнаго характера своего мышленія знаетъ только это значеніе причинности. Поэтому для него (быть причиною) и (быть обоснованному) совпадаетъ съ математическимъ слѣдованіемъ, и чрезъ это причинное основаніе терять у него значеніе реального причиненія. Понятіе силы для Спинозы не существуетъ.

Примеч. автора.

ное пантеистическое міровоззрѣніе. Многое никогда не можетъ быть понято изъ единого: — это положеніе, высказанное элейской философией, никогда не забудется. Уже Николай Кузанскій усмотрѣлъ, что безконечный рядъ конечныхъ вещей, въ которомъ безконечное проявляется въ видѣ вселенной, зависитъ отъ безконечнаго только какъ цѣлое, но ни одинъ отдѣльный модусъ его не стоитъ къ безконечному ближе, чѣмъ другой: въ этомъ заключается главнѣйшая противоположность современнаго пантеизма и эманационной системы новоплатоновцевъ.

У Спинозы это обнаруживается въ томъ, что онъ отличалъ отъ конечныхъ модусовъ, отдѣльныхъ вещей и состояній, еще „безконечные модусы“. Онъ понималъ подъ ними тѣ безконечныя связи, въ которыхъ конечные модусы представляются, какъ совокупное явленіе божественной субстанціи: таковы пространство и матерія въ атрибутѣ протяженія, „intellectus infinitus“ въ атрибутѣ мышленія и, наконецъ, сама вселенная, какъ общая сумма — „*natura naturata*“.

Въ предѣлахъ же конечныхъ модусовъ спинозизмъ долженъ удовлетворяться примѣненіемъ принципа „необходимаго слѣдованія“ и къ отношенію отдѣльныхъ вещей *между собою*; и въ этомъ направленіи онъ провелъ этотъ принципъ съ послѣдовательностью, которая является непримѣрной въ исторіи человѣческаго мышленія, и не отступалъ съ испугомъ ни передъ какими выводами, какъ бы парадоксальны имъ казались они обыденному мнѣнію людей. Его философія стремится представить каждую отдѣльную вещь безъ исключенія, какъ необходимое слѣдствіе другихъ отдѣльныхъ вещей, и каждое явленіе, какъ необходимое слѣдствіе другихъ явленій; а такъ какъ у такого объясненія нѣтъ непосредственной связи съ сущностью Божества, то отдѣльныя вещи, по его мнѣнію, имѣютъ значеніе безконечной цѣпи необходимыхъ явленій, неимѣющей ни начала, ни конца. Послѣдовательность во времени, которую мы допускаемъ между ними, есть лишь затемненный чувствами образъ существующей между ними зависимости. Поэтому, въ этой непрерывной связи событій не можетъ быть никакого мѣста случайности. Безипричинное возникновеніе противорѣчитъ понятію модуса, и случайность является только „убѣжищемъ нашего незнанія“ истинной зависимости, въ которой вещи находятся между собою. Но когда Спиноза при объясненіи единичныхъ вещей постоянно говоритъ о томъ, что каждая изъ нихъ можетъ быть понята только изъ ея причинъ, то за неопредѣленнымъ выраженіемъ „*causa*“ все еще скрывается мысль о математическомъ слѣдованіи. Даже все его представленіе зависимости, въ которой отдѣльныя вещи должны находиться другъ отъ друга, сильно отзывается геометрическимъ привкусомъ, благодаря двусмысленности слова „*determinatio*“. Именно подобно тому, какъ геометрическая фигура обизана тѣмъ, что она составляетъ, ограничивающимъ ее линіямъ, которыя отдѣляютъ ее отъ остальнаго пространства и другихъ фигуръ, какъ точно и взаимная обусловленность вещей означаетъ для Спинозы главнымъ образомъ то отношеніе, въ силу котораго каждая отдѣльная вещь полу-

часть свои особенности путемъ ея исключенія изъ сферы другихъ вещей. Знаменитое положеніе: „*omnis determinatio negatio*“ говоритъ только, что всякое опредѣленіе, которое одна вещь получаетъ чрезъ другую, по существу состоитъ лишь въ томъ, что особенности опредѣляющей вещи исключаются изъ сущности опредѣляемой. Отсюда для Спинозы вытекало чисто схоластическое слѣдствіе, въ силу котораго онъ считалъ недостатокъ опредѣленныхъ качествъ реальнымъ опредѣленіемъ отдѣльныхъ вещей, и поэтому отрицаніе, являющееся исключительно психическимъ процессомъ, было обращено имъ въ метафизическую реальность.

Сообразно съ этимъ принципомъ, внутри каждаго атрибута должна быть установлена, по схемѣ необходимаго слѣдованія, система принадлежащихъ ему модусовъ, такъ что каждый изъ этихъ атрибутовъ, въ общей связи его отдѣльныхъ явленій, остается совершенно замкнутымъ въ себѣ. Ни одинъ модусъ протяженія не можетъ зависѣть отъ какого либо модуса мышленія, и наоборотъ. Чѣмъ рѣзче Спиноза проводитъ этотъ принципъ, тѣмъ яснѣе выступаетъ у него проблема кажущейся связи, существующей между обоими атрибутами по отношенію тѣла и души. Тутъ повторилось то же самое затрудненіе, съ которымъ боролся Декартъ и которое лежало въ основѣ развитія окказіонализма. Для Спинозы было относительно легко преодолѣть его. По его ученію всѣ атрибуты объединены въ единой божественной субстанціи, и въ каждомъ изъ нихъ система модусовъ является необходимымъ слѣдствіемъ божественной сущности. А такъ какъ эта божественная сущность одинакова во всѣхъ модусахъ, то система послѣднихъ должна быть волюнѣ параллельна другъ другу во всѣхъ атрибутахъ, т. е. каждому модусу одного атрибута долженъ соответствовать модусъ каждаго другого атрибута. И это слѣдованіе соответствующихъ модусовъ всѣхъ прочихъ атрибутовъ должно проходить съ тѣмъ же отношеніемъ зависимости, въ силу котораго въ одномъ атрибутѣ одинъ модусъ слѣдуетъ за другимъ. Что касается отношенія извѣстныхъ человѣку атрибутовъ Божества — протяженія и мышленія — то изъ предыдущаго относительно него вытекло, какъ простое слѣдствіе, знаменитое положеніе: *Ordo rerum idem est atque ordo idearum* *). Этимъ самымъ Спиноза однимъ ударомъ устранилъ всѣ слѣдствія окказіонализма. Кажущееся вліяніе, которое оказываетъ мышленіе на матеріальное бытіе и, наоборотъ, матеріальное бытіе на мышленіе, было объяснено тѣмъ, что оба въ своемъ необхо-

*) Изъ сожальнаго, Спиноза сдѣлалъ это положеніе двусмысленнымъ, придавъ ему въ то же время теологическое значеніе; въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно должно было означать, что въ системѣ правильной философіи, знания должны развиваться изъ основнаго понятія божественной субстанціи въ томъ же порядкѣ, какъ отдѣльныя вещи, именно модусы протяженія и мышленія, въ действительности развиваются изъ сущности Божества. Въ первомъ же, метафизическомъ смыслѣ, напротивъ, это положеніе утверждало, что всѣмъ представленіямъ, какъ правильнымъ, такъ и ложнымъ, должны соответствовать тѣлесные процессы, и, наоборотъ, всѣмъ тѣлеснымъ процессамъ — представленія, какова бы ни была ихъ познавательная цѣнность. Слѣдуетъ обязательно различать оба эти значенія.

Проведеніе принципа механической причинности, испробованное Спинозой на *психической почве*, оказывается еще своеобразнѣе и во всякомъ случаѣ еще оригинальнѣе. И здѣсь онъ могъ признать только строгую необходимость, съ которой однѣ функціи душевной жизни возникаютъ изъ другихъ, а отсюда, какъ ближайшее слѣдствіе, прежде всего бросалось въ глаза радикальное отрицаніе свободы воли, которое никѣмъ не было высказано такъ рѣзко и такъ смѣло, какъ Спинозой. Онъ только примѣняетъ въ своей системѣ собственную основную аксіому, когда учитъ, что и въ душевной жизни не совершается никакого процесса, никакой дѣятельности представленій и никакого рѣшенія воли, которое не было бы съ необходимостью обусловлено предшествовавшими функціями именно такъ, какъ оно происходитъ въ дѣйствительности. Во вооруженъ насмѣшки и серьезныхъ доводовъ возстаетъ онъ противъ воображаемаго мнѣнія людей, которые считаютъ себя свободными и въ отдѣльных случаяхъ думаютъ, что могли бы рѣшить иначе, чѣмъ поступили на дѣлѣ. Съ побѣдоноснымъ остроуміемъ разрушаетъ онъ тотъ призракъ свободы воли, который, въ слѣдствіе ложно понятой идеи ответственности, истолковывали какъ безпричинность. Такое доказательство является для него тѣмъ болѣе легкимъ, что онъ, какъ и всѣ мыслители XVII и XVIII в.в., отправляется отъ того психологическаго взгляда, будто воля есть лишь функція дѣятельности представленія. Это основное воззрѣніе проглядываетъ и у Декарта, но въ самыхъ важныхъ пунктахъ, напримѣръ, въ объясненіи заблужденія, онъ сумѣлъ отступить отъ него такимъ образомъ, что спасъ по крайней мѣрѣ остатокъ прежняго представленія о безпричинной свободѣ воли, о „возможности поступить еще иначе“. Спиноза, будучи здѣсь, какъ и вездѣ, исполнѣе послѣдовательнымъ, утверждаетъ полную зависимость воли отъ представленія и пытается поэтому свести весь механизмъ стремлений къ механизму представленій. Эта общая тенденція, какъ воззрѣніе, характеризующее всю эпоху Просвѣщенія, была заложена въ созданномъ Картезіемъ взглядѣ, что мышленіе есть основная дѣятельность человѣческой души, и она принесла свои плоды уже въ системѣ учителя. Великій ученикъ, съ присущей ему послѣдовательностью, соединилъ эту тенденцію съ математической причинностью и сдѣлался такимъ образомъ типичнымъ представителемъ *детерминистическаго міровоззрѣнія*. Необходимымъ слѣдствіемъ послѣднего было то, что Спиноза разсматривалъ человѣческую жизнь исключительно съ точки зрѣнія механической причинности и провелъ ее, къ ужасу своихъ современниковъ, также и въ области этики и политики. Его общее отрицаніе телеологической точки зрѣнія заставило его отклонить и въ этикѣ, и въ политикѣ принципы идеальнаго обоснованія и установленія отвлеченныхъ нормъ. Въ одной изъ этихъ областей онъ возмущался морализирующей тенденціей въ обработкѣ этики, въ другой — построеніемъ утопій идеальнаго общественнаго строя. Въ обоихъ отношеніяхъ онъ считалъ себя охранителемъ научной точки зрѣнія, когда утверждалъ, что дѣло идетъ не объ оцѣнкѣ, но о познаніи и

пониманіи дѣйствительности. Его ученіе хочетъ обсуждать явленія индивидуальной и политической жизни, хладнокровно воздерживаясь отъ всякой личной оцѣнки „какъ если бы онъ имѣлъ дѣло съ линіями, поверхностями и тѣлами“. Оно хочетъ лишь доказать математическую необходимость, съ которой изъ простыхъ элементовъ создаются сложныя образованія душевной жизни и политическаго строя: онъ не хочетъ „ни презирать, ни осмѣивать, а только постичь“ процессы нравственнаго и соціальнаго міра.

При изложениіи этой *механики нравственной и политической жизни* Спиноза обнаруживаетъ зависимость отъ своихъ двухъ великихъ предшественниковъ, ученій которыхъ незадолго до него приняли то же самое направленіе: отъ Декарта и Гоббеса. Вліяніе перваго лежитъ въ области этической психологій, вліяніе послѣдняго — больше въ области политики. Уже Декартъ сдѣлалъ попытку построить изъ немногихъ основныхъ формъ систему *аффектовъ и страстей*. Спиноза воспринялъ эту мысль и провелъ ее съ той послѣдовательностью, которая издавна служила предметомъ удивленія и похищенія. Прежде всего онъ заданъ цѣлью создать объединяющую основу всей совокупности жизни стремленій и избралъ для этого (не безъ воздѣйствія со стороны нравственно-философскихъ указаній Гоббеса) *стремленіе къ самосохраненію*. Сохраненіе и проусвѣщеніе собственнаго бытія есть, по его мнѣнію, управляющая всѣмъ пружиной физическаго и психическаго организма. Сознательный эгоизмъ этого самосохраненія есть лишь ядусъ мышленія, соответствующій физиологическому стремленію къ жизни. Въ силу его мы избѣгаемъ всего, что препятствуетъ бытію единичнаго существа и стремимся ко всему, поддерживающему его, и сообразно съ этимъ различаемъ зло и добро. Спиноза, также какъ и Гоббесъ, оспариваетъ идею добра самого по себѣ и зла самого по себѣ. Мы, говоритъ онъ, не потому отвращаемся отъ вещей, что онѣ злы, но потому, что мы отвращаемся отъ нихъ, мы называемъ ихъ злыми. И мы не потому стремимся къ вещамъ, что они добры, но потому, что мы стремимся къ нимъ, мы ихъ называемъ добрыми. Зло и добро — относительныя опредѣленія, развивающіяся на почвѣ стремленія къ самосохраненію, какъ отрицаніе того, что задерживаетъ это стремленіе, и утвержденіе того, что ему содѣйствуетъ. Аффектъ, которымъ мы привѣтствуемъ все, содѣйствующее стремленію самосохраненія, есть радость (удовольствіе); аффектъ же, сопровождающій все, что препятствуетъ самосохраненію — печаль (неудовольствіе). Въ основѣ обоихъ лежитъ желаніе вообще, какъ стремленіе къ самосохраненію и самоусовершенствованію. Исходя изъ этого перваго подраздѣленія, Спиноза различаетъ затѣмъ всю систему человѣческихъ аффектовъ и страстей, также какъ и Декартъ, посредствомъ синтеза различныхъ представленій о предметахъ и причинахъ желаній и аффектовъ. При этомъ онъ не стыдится обнажить происхожденіе человѣческихъ чувствъ и страстей, и съ величайшей неустрашимостью срынаетъ маску съ тѣхъ прикрасъ, за которыми софистика челоуѣческаго сердца обыкновенно старается скрыть

иное пантеистическое мировоззрѣніе. Многое никогда не можетъ быть понято изъ единого: это положеніе, высказанное элейской философией, никогда не забудется. Уже Николай Кузанскій усмотрѣлъ, что безконечный рядъ конечныхъ вещей, въ которомъ безконечное проявляется въ видѣ вселенной, зависитъ отъ безконечнаго только какъ цѣлое, но ни одинъ отдѣльный модусъ его не стоитъ къ безконечному ближе, чѣмъ другой: въ этомъ заключается главнѣйшая противоположность современнаго пантеизма и эманационной системы новоплатонистовъ.

У Спинозы это обнаруживается въ томъ, что онъ отличалъ отъ конечныхъ модусовъ, отдѣльныхъ вещей и состояній, еще „безконечные модусы“. Онъ понималъ подъ ними тѣ безконечныя связи, въ которыхъ конечные модусы представляются, какъ совокупное явленіе божественной субстанции: таковы пространство и матерія въ атрибутѣ протяженія, „intellectus infinitus“ въ атрибутѣ мышленія и, наконецъ, сама вселенная, какъ общая сумма — „*natura naturata*“.

Въ предѣлахъ же конечныхъ модусовъ спинозизмъ долженъ удовольствоваться примѣненіемъ принципа „необходимаго слѣдованія“ и къ отношенію отдѣльныхъ вещей *между собой*; и въ этомъ направленіи онъ провелъ этотъ принципъ съ послѣдовательностью, которая является безпримѣрной въ исторіи человѣческаго мышленія, и не отступалъ съ испугомъ ни передъ какими выводами, какъ бы парадоксальны имъ казались они обыденному мнѣнію людей. Его философія стремится представить каждую отдѣльную вещь безъ исключенія, какъ необходимое слѣдствіе другихъ отдѣльныхъ вещей, и каждое явленіе, какъ необходимое слѣдствіе другихъ явленій: а такъ какъ у такого объясненія нѣтъ непосредственной связи съ сущностью Божества, то отдѣльныя вещи, по его мнѣнію, имѣютъ значеніе безконечной цѣпи необходимыхъ явленій, неимѣющей ни начала, ни конца. Послѣдовательность во времени, которую мы допускаемъ между ними, есть лишь затмѣнный чувствами образъ существующей между ними зависимости. Поэтому, въ этой непрерывной связи событій не можетъ быть никакого мѣста случайности. Безпричинное возникновеніе противорѣчитъ понятію модуса, и случайность является только „убѣжищемъ нашего незнанія“ истинной зависимости, въ которой вещи находятся между собой. Но когда Спиноза при объясненіи единичныхъ вещей постоянно говоритъ о томъ, что каждая изъ нихъ можетъ быть понята только изъ ея причинъ, то за неопредѣленнымъ выраженіемъ „*causa*“ все еще скрывается мысль о математическомъ слѣдованіи. Даже все его представленіе зависимости, въ которой отдѣльныя вещи должны находиться другъ отъ друга, сильно отзывается геометрическимъ привкусомъ, благодаря двусмысленности слова „*determinatio*“. Именно подобно тому, какъ геометрическая фигура обязана тѣмъ, что она составляетъ, ограничивающимъ ее линіямъ, которыя отдѣляютъ ее отъ остальнаго пространства и другихъ фигуръ, какъ точная и вѣчная обусловленность вещей означаетъ для Спинозы главнымъ образомъ то отношеніе, въ силу котораго каждая отдѣльная вещь полу-

часть свои особенности путемъ ея исключенія изъ сферы другихъ вещей. Знаменитое положеніе: „*omnis determinatio negatio*“ говоритъ только, что всякое опредѣленіе, которое одна вещь получаетъ чрезъ другую, по существу состоитъ лишь въ томъ, что особенности опредѣляющей вещи исключаются изъ сущности опредѣляемой. Отсюда для Спинозы вытекало чисто схоластическое слѣдствіе, въ силу котораго онъ считалъ недостатокъ опредѣленныхъ качествъ реальнымъ опредѣленіемъ отдѣльныхъ вещей, и поэтому отрицаніе, являющееся исключительно психическимъ процессомъ, было обращено имъ въ метафизическую реальность.

Сообразно съ этимъ принципомъ, внутри каждаго атрибута должна быть установлена, по схемѣ необходимаго слѣдованія, система принадлежащихъ ему модусовъ, такъ что каждый изъ этихъ атрибутовъ, въ общей связи его отдѣльныхъ явленій, остается совершенно замкнутымъ въ себѣ. Ни одинъ модусъ протяженія не можетъ зависѣть отъ какого либо модуса мышленія, и наоборотъ. Чѣмъ рѣже Спиноза проводитъ этотъ принципъ, тѣмъ яснѣе выступаетъ у него проблема кажущейся связи, существующей между обоими атрибутами по отношенію тѣла и души. Тутъ повторялось то же самое затрудненіе, съ которымъ боролся Декартъ и которое лежало въ основѣ развитія окказіонализма. Для Спинозы было относительно легко преодолѣть его. По его ученію всѣ атрибуты объединены въ единой божественной субстанціи, и въ каждомъ изъ нихъ система модусовъ является необходимымъ слѣдствіемъ божественной сущности. А такъ какъ эта божественная сущность одинакова во всѣхъ модусахъ, то система послѣднихъ должна быть вполне параллельна другъ другу во всѣхъ атрибутахъ, т. е. каждому модусу одного атрибута долженъ соответствовать модусъ каждаго другого атрибута. И это слѣдованіе соответствующихъ модусовъ всѣхъ прочихъ атрибутовъ должно происходить съ тѣмъ же отношеніемъ зависимости, въ силу котораго въ одномъ атрибутѣ одинъ модусъ слѣдуетъ за другимъ. Что касается отношенія извѣстныхъ человѣку атрибутовъ Божества — протяженія и мышленія — то изъ предыдущаго относительно него вытекло, какъ простое слѣдствіе, знаменитое положеніе: *Ordo rerum idem est atque ordo idearum* *). Этимъ самымъ Спиноза однимъ ударомъ устранилъ всѣ слѣдствія окказіонализма. Кажущееся вліяніе, которое оказываетъ мышленіе на матеріальное бытіе и, наоборотъ, матеріальное бытіе на мышленіе, было объяснено тѣмъ, что оба въ своемъ необхо-

*) Къ сожалѣнію, Спиноза сдѣлалъ это положеніе двусмысленнымъ, придавъ ему въ тоже время гносеологическое значеніе; въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно должно было означать, что въ системѣ правильной философіи, знанія должны развиваться изъ основнаго понятія божественной субстанціи въ томъ же порядкѣ, какъ отдѣльныя вещи, именно модусы протяженія и мышленія, въ дѣйствительности развиваются изъ сущности Божества. Въ первомъ же, метафизическомъ смыслѣ, напротивъ, это положеніе утверждало, что всѣмъ предѣленіямъ, какъ правильнымъ, такъ и ложнымъ, должны соответствовать тѣлесные процессы, и, наоборотъ, всѣмъ тѣлеснымъ процессамъ — предѣленіямъ, какова бы ни была ихъ познавательная цѣнность. Слѣдуетъ обязательно различать оба эти значенія.

димомъ слѣдованіи каждый моментъ соотвѣтствуютъ другъ другу. На основаніи этого параллелизма Спинноза долженъ былъ утверждать, что каждый элементъ тѣлеснаго міра въ то же время находитъ себѣ соотвѣтствующаго представителя въ модусѣ духовнаго міра. Онъ долженъ былъ бы, если бы только имѣлъ поводъ сдѣлать эти выводы, безусловно перейти къ допущенію безконечнаго множества безсознательныхъ представлений и могъ бытъ вынужденъ проповѣдывать ученіе, признавъ которое современная натурфилософія пошла по его стопамъ, именно ученіе, гласящее, что даже простѣйшимъ процессамъ механическаго движенія соотвѣтствуютъ какіе нибудь, хотя бы и самые элементарные, процессы психическаго бытія. Онъ не провелъ ясно этого полного параллелизма обоихъ міровъ, благодаря которому данное въ божественной субстанціи соединеніе обоихъ атрибутовъ — мышленія и протяженія — должно повторяться даже въ раздробленіи мельчайшихъ частицъ міровой жизни, но удовольствовался антропологическимъ оборотомъ дѣла. Поэтому онъ опредѣляетъ человѣческую душу, какъ идею человѣческаго тѣла, и дѣлаетъ отсюда тотъ выводъ, что совершенство первой должно соотвѣтствовать совершенству второго и что вообще весь ходъ движеній психической жизни есть точное отраженіе хода физической. Простотѣ или сложности, силѣ или слабости, здоровью или болѣзни физическаго организма соотвѣтствуютъ подобныя же состоянія психическаго строя. Ясно, что это ученіе легко можно было заподозрить въ матеріализмѣ, въ то время какъ въ дѣйствительности оно объявляло какъ физическую, такъ и духовную жизнь человѣка одинаково необходимыми вѣчными слѣдствіями сущности Бога и ставило обѣ въ зависимость только отъ Него; параллелизмъ же, который оно устанавливало между обоими, легко могъ бытъ истолкованъ, какъ взглядъ, ставящій процессы душевной жизни въ зависимость отъ механизма тѣлесной.

Однако этотъ *параллелизмъ атрибутовъ* представлялъ всетаки въ психологическомъ отношеніи рядъ трудностей, которыя Спинноза повидимому сознавалъ все болѣе и болѣе. Разъ душа опредѣлялась какъ идея человѣческаго тѣла, то было трудно, а пожалуй и невозможно, найти въ атрибутѣ протяженія соотвѣтствующій модусъ для представленія этой души, т. е. для „идеи идеи человѣческаго тѣла“. Съ этой точки зрѣнія самоознаніе становилось затруднительной задачей. Но то же самое оказывалось и относительно всѣхъ фактовъ внутренняго опыта. Было легко, по крайней мѣрѣ въ общемъ видѣ, представить себѣ, что каждому изъ простыхъ психическихъ процессовъ — ощущенію, чувствованію, стремленію — соотвѣтствуютъ опредѣленные состоянія тѣла; но наше знаніе объ этихъ нашихъ психическихъ состояніяхъ, т. е. нашъ внутренній опытъ, есть также совокупность модусовъ мышленія, и притомъ модусовъ, отличающихся по своему содержанію; но для нихъ, повидимому, было невозможно найти иныя соотвѣтствующія тѣлесныя состоянія, кромѣ именно тѣхъ, которыя должны были соотвѣтствовать и первичнымъ ощущеніямъ, чувствованіямъ и стремленіямъ. Слѣдовательно здѣсь по-

видимому параллелизмъ атрибутовъ подвергался сомнѣнію. Изъ переписки Спинозы выяснилось въ видѣ вѣроятности, что въ послѣдніе годы своей жизни онъ попалъ на слѣдъ интереснаго рѣшенія этой проблемы, которое ему уже не довелось выполнить окончательно. При этомъ онъ, кажется, имѣлъ въ виду такое отношеніе атрибутовъ, послѣдствіе котораго они должны быть расположены въ видѣ ряда, внутри котораго модусы предшествующаго атрибута всегда образуютъ содержаніе представленія въ модусахъ послѣдующаго. Основаніемъ остался бы тогда атрибутъ протяженія; во второмъ же атрибутѣ, атрибутѣ простого сознанія, были бы представлены всѣ тѣлесныя состоянія. Но эти представленія, простыя модусы мышленія, образовали бы тогда предметъ сознанія высшаго порядка, которое составитъ третій атрибутъ, и которое мы можемъ опредѣлить, какъ атрибутъ самосознанія или опыта о самомъ себѣ. Безконечное число атрибутовъ открывало предъ этимъ взглядомъ перспективу безконечной возможности въ удлинении этого процесса, а осуществленіе подобной мысли привело бы Спинозу къ системѣ, которая построила бы на основѣ тѣлеснаго міра цѣлый рядъ міровъ возрастающей степени духовности, такъ что на долю человѣка выпадало бы лишь участіе въ трехъ низшихъ атрибутахъ — протяженіи, мышленіи и самосознаніи. Въ этой чермѣтѣ взглядовъ Спинозы лежитъ доказательство того, какимъ образомъ его ученіе вышло изъ своихъ границъ, благодаря картезіанской проблемѣ самосознанія.

Но и въ такой формѣ ученіе Спинозы могло бы удержать строгую послѣдовательность, съ которой ся авторъ стремился понять ходъ событій, совершающихся внутри каждаго атрибута, какъ исключительно причинную цѣпь. Въ области атрибута протяженія это, конечно, вело къ чисто *механической натурфилософіи*, въ которой Спиноза старался по возможности еще превзойти ученіе Декарта. Онъ обнаруживаетъ при этомъ полное знакомство съ великими естественнонаучными открытіями времени и въ этомъ смыслѣ обращаетъ свое вниманіе преимущественно на оптическія задачи. Прежде же всего онъ выѣтъ съ Закономъ и Декартомъ подчеркиваетъ необходимость принципиальнаго исключенія телеологической точки зрѣнія изъ научнаго изслѣдованія природы. Онъ ратуетъ даже противъ понятія цѣлесообразности, поскольку имъ объясняется возникновеніе или своеобразность какой-либо вещи, или форма какого-либо движенія. Цѣль, во всякомъ случаѣ, модусъ мышленія, и телеологическое разсмотрѣніе природы стремится поэтому поставить извѣстные модусы протяженія въ зависимость отъ явленій другого атрибута: но съ точки зрѣнія спиннозизма это, само собой разумѣется, грубая ошибка. Поэтому только математическая необходимость причинныхъ отношеній управляетъ ходомъ событій природы, и на этомъ основаніи Спиноза долженъ отклонить наряду съ понятіями случайности и цѣлесообразности также и понятіе чуда; ибо и оно заключаетъ въ себѣ представленіе о вторженіи цѣлесообразной дѣятельности Бога въ механизмъ природы.

Проведеніе принципа механической причинности, испробованное Спинозой на *механической почвѣ*, оказывается еще своеобразнѣе и во всякомъ случаѣ еще оригинальнѣе. И здѣсь онъ могъ признать только строгую необходимость, съ которой одиѣ функціи душевной жизни возникаютъ изъ другихъ, а отсюда, какъ ближайшее слѣдствіе, прежде всего бросалось въ глаза радикальное отрицаніе свободы воли, которое никѣмъ не было высказано такъ рѣзко и такъ смѣло, какъ Спинозой. Онъ только примѣняетъ въ своей системѣ собственную основную аксіому, когда учить, что и въ душевной жизни не совершается никакого процесса, никакой дѣятельности представленій и никакого рѣшенія воли, которое не было бы съ необходимостью обусловлено предшествовавшими функціями именно такъ, какъ оно происходитъ въ дѣйствительности. Во всеоружіи насмѣшки и серьезныхъ доводовъ возстаетъ онъ противъ воображаемаго мнѣнія людей, которые считаютъ себя свободными и въ отдѣльных случаяхъ думаютъ, что могли бы рѣшить иначе, чѣмъ поступили на дѣлѣ. Съ побѣдоноснымъ остроуміемъ разрушаетъ онъ тотъ призракъ свободы воли, который, вслѣдствіе ложно понятой идеи отвѣтственности, истолковывали какъ безпричинность. Такое доказательство является для него тѣмъ болѣе легкимъ, что онъ, какъ и всѣ мыслители XVII и XVIII в.в., отирается отъ того психологическаго взгляда, будто воля есть лишь функція дѣятельности представленія. Это основное воззрѣніе проглядываетъ и у Декарта, но въ самыхъ важныхъ пунктахъ, напримѣръ, въ объясненіи заблужденія, онъ сумѣлъ отступить отъ него такимъ образомъ, что спасъ по крайней мѣрѣ остатокъ прежняго представленія о безпричинной свободѣ воли, о „возможности поступить еще иначе“. Спиноза, будучи здѣсь, какъ и вездѣ, вполне послѣдовательнымъ, утверждаетъ полную зависимость воли отъ представленія и пытается поэтому свести весь механизмъ стремленій къ механизму представленій. Эта общая тенденція, какъ воззрѣніе, характеризующее всю эпоху Просвѣщенія, была заложена въ созданномъ Картезиемъ взглядѣ, что мышленіе есть основная дѣятельность человѣческой души, и она принесла свои плоды уже въ системѣ учителя. Великій ученикъ, съ присущей ему послѣдовательностью, соединилъ эту тенденцію съ математической причинностью и сдѣлалъ такимъ образомъ типичнымъ представителемъ *детерминистическаго міровоззрѣнія*. Необходимымъ слѣдствіемъ послѣдняго было то, что Спиноза разсматривалъ человѣческую жизнь исключительно съ точки зрѣнія механической причинности и проводъ ее, къ ужасу своихъ современниковъ, также и въ области этики и политики. Его общее отрицаніе телеологической точки зрѣнія заставляло его отклонить и въ этикѣ, и въ политикѣ принципы идеальнаго обоснованія и установленія отвлеченныхъ нормъ. Въ одной изъ этихъ областей онъ возмущался морализирующей тенденціей въ обработкѣ этики, въ другой — построеніемъ утопій идеальнаго общественнаго строя. Въ обоихъ отношеніяхъ онъ считалъ себя охранителемъ научной точки зрѣнія, когда утверждалъ, что дѣло идетъ не объ оцѣнкѣ, но о познаніи и

пониманіи дѣйствительности. Его ученіе хочетъ обсуждать явленія индивидуальной и политической жизни, хладнокровно воздерживаясь отъ всякой личной оцѣнки „какъ если бы онъ имѣлъ дѣло съ линиями, поверхностями и тѣлами“. Оно хочетъ лишь доказать математическую необходимость, съ которой изъ простыхъ элементовъ создаются сложные образованія душевной жизни и политическаго строя; онъ не хочетъ „ни презирать, ни осмѣивать, а только постичь“ процессы нравственнаго и социальнаго міра.

При изложеніи этой *механики нравственной и политической жизни* Спиноза обнаруживаетъ зависимость отъ своихъ двухъ великихъ предшественниковъ, ученія которыхъ незадолго до него приняли то же самое направленіе: отъ Декарта и Гоббеса. Вліяніе перваго лежитъ въ области этической психологіи, вліяніе послѣдняго—больше въ области политики. Уже Декартъ сдѣлалъ попытку построить изъ немногихъ основныхъ формъ систему *аффектовъ* и *страстей*. Спиноза воспринялъ эту мысль и провелъ ее съ той послѣдовательностью, которая издавна служила предметомъ удивленія и восхищенія. Прежде всего онъ задался цѣлью создать объединяющую основу всей совокупности жизни стремленій и избралъ для этого (не безъ воздѣйствія со стороны нравственно-философскихъ указаній Гоббеса) *стремленіе къ самосохраненію*. Сохраненіе и преуспѣваніе собственного бытія есть, по его мнѣнію, управляющая всѣмъ пружиной физическаго и психическаго организма. Сознательный эгоизмъ этого самосохраненія есть лишь модусъ мышленія, соответствующій физиологическому стремленію къ жизни. Въ силу его мы избѣгаемъ всего, что препятствуетъ бытію единичнаго существа и стремимся ко всему, поддерживающему его, и сообразно съ этимъ различаемъ зло и добро. Спиноза, также какъ и Гоббесъ, оспариваетъ идею добра самого по себѣ и зла самого по себѣ. Мы, говоритъ онъ, не потому отвращаемся отъ вещей, что онѣ злы, но потому, что мы отвращаемся отъ нихъ, мы называемъ ихъ злыми. И мы не потому стремимся къ вещамъ, что они добры, но потому, что мы стремимся къ нимъ, мы ихъ называемъ добрыми. Зло и добро — относительныя опредѣленія, развивающіяся изъ почвъ стремленія къ самосохраненію, какъ отрицаніе того, что задерживаетъ это стремленіе, и утвержденіе того, что ему содѣйствуетъ. Аффектъ, которымъ мы привѣтствуемъ все, содѣйствующее стремленію самосохраненія, есть радость (удовольствіе); аффектъ же, сопровождающій все, что препятствуетъ самосохраненію—печаль (неудовольствіе). Въ основѣ обоихъ лежитъ желаніе вообще, какъ стремленіе къ самосохраненію и самоусовершенствованію. Исходя изъ этого перваго подраздѣленія, Спиноза различаетъ затѣмъ всю систему человѣческихъ аффектовъ и страстей, также какъ и Декартъ, посредствомъ синтеза различныхъ представленій о предметахъ и причинахъ желаній и аффектовъ. При этомъ онъ не стыдится обозначить происхожденіе человѣческихъ чувствъ и страстей, и съ величавой неустранимостью срываетъ маску съ тѣхъ прикрасъ, за которыми софистика человѣческаго сердца обыкновенно старается скрыть

силу элементарныхъ инстинктовъ. Изложеніе Спинозы, съ его почти наивнымъ хладнокровіемъ, можно назвать классическимъ по отношенію къ развитію характера каждаго изъ разбираемыхъ душевныхъ состояній: въ цѣломъ же оно страдаетъ недостаткомъ, отвѣтственность за который падаетъ на несовершенное состояніе тогдашней психологіи, именно оно не принимаетъ во вниманіе кореннаго психологическаго различія аффектовъ и страстей и поэтому помѣщаетъ непосредственно рядомъ другъ съ другомъ самые разнородные процессы. Но, съ другой стороны, къ числу наиболѣе значительныхъ преимуществъ этого учени принадлежитъ его стремленіе сохранить нѣмѣнную связь между этими „*perturbationes animi*“ и тѣлесными процессами. Вслѣдствіе параллелизма атрибутовъ, каждое желаніе должно соответствовать определенному состоянію тѣлесныхъ движеній, каждый радостный аффектъ — усовершенствованію, а каждый печальный — уменьшенію или нарушенію благосостоянія физическаго организма. Разумѣется, Спиноза не былъ въ состояніи посредствомъ физиологическаго познанія провести этотъ принципъ по отношенію къ отдельнымъ процессамъ: но одна уже постановка такого требованія и принципиальный взглядъ были значительнымъ шагомъ впередъ и представляли собой гипотезу, предварившую будущія изслѣдованія.

Если это натуралистическое пониманіе душевной жизни являлось въ глазахъ господствующаго мнѣнія подрываніемъ всѣхъ самыхъ святыхъ убѣжденій, то точно также смотрѣли и на смѣлость, съ которой Спиноза примѣнилъ тотъ же принципъ къ истолкованію государственной жизни въ своемъ Политическомъ Трактатѣ. Подобно тому, какъ онъ вывелъ основныя понятія нравственности о добрѣ и злѣ чисто психологически, какъ обозначенія того, къ чему человекъ стремится, или чего онъ избѣгаетъ, такъ точно и здѣсь онъ придаетъ вполне натуралистическую окраску основному понятію *права*, отождествивъ его съ *моцью* и выставивъ то основное положеніе, что каждый имѣетъ ровно столько же права, сколько онъ имѣетъ мощи, и что сфера права каждаго есть не что иное, какъ область приведенія въ дѣйствіе его инстинкта самосохраненія. Слѣдовательно, естественное право въ глазахъ Спинозы есть полное развитіе эгоизма, и въ этомъ онъ заходитъ даже дальше Гоббеса, который считалъ подобное развитіе эгоизма только процессомъ, предшествующимъ правовому состоянію. Выводы же обоихъ мыслителей принципиально одинаковы: и Спиноза также излагаетъ механику государственной жизни на почвѣ той борьбы всѣхъ противъ всѣхъ, къ которой должно повести исключительное развитіе индивидуальнаго эгоизма. Онъ выводитъ, что инстинктъ самосохраненія влечетъ за собой прежде всего стремленіе къ обезпеченію существованія личности и ея мощи, т. е. сферы права, и что усмотрѣніе неизбежно связанной съ борьбой всѣхъ противъ всѣхъ необезпеченности жизни и имущества приводитъ къ *государственному договору*, въ силу котораго общая воля людей создаетъ учрежденія для обезпеченія и упроченія благосостоянія отдельной личности, придавалъ имъ обязательную силу закона. Поэтому для Спинозы, также какъ и

для Гоббеса, государство есть лишь громадная машина, построенная людьми съ цѣлью способствовать своему благосостоянію, и достоинство отдѣльных государственныхъ формъ зависитъ единственно отъ того, насколько онѣ въ состояніи удовлетворить этой цѣли. На основаніи этого Спиноза возстаетъ противъ абсолютистической формы правленія, которую защищалъ Гоббесъ. Онъ справедливо, съ своей точки зрѣнія, замѣчаетъ, что такая форма вообще не соответствуетъ понятію государства. Гоббесъ обосновывалъ свой взглядъ тѣмъ, что, по его мнѣнію, всѣ отдѣльныя личности переносятъ свою власть на монарха; но чрезъ это, какъ выводилъ Спиноза, упраздняется право, т. е. мочь индивидуумовъ, и цѣль государственнаго соединенія не только не достигается, но даже прямо неспровождается. Абсолютизмъ не есть государственная форма, а лишь одинъ изъ видовъ борьбы всѣхъ противъ всѣхъ, и именно тотъ, въ которомъ одна личность побѣждаетъ всѣ остальные. Государственная механика имѣетъ скорѣй своей задачей создать такое отношеніе между сферами мочи и права личностей, при которомъ онѣ взаимно не мѣшали бы другъ другу; и Спиноза думаетъ, что эта задача рѣшается лучше всего *въ республиканскомъ государственномъ устройствѣ*. Вполнѣ понятно, какими образами политическій опытъ побудилъ Спинозу, также какъ и Гоббеса, къ признанію этихъ особыхъ выводовъ. Спиноза, наряду съ многими другими, испыталъ, что республиканская Голландія обезпечивала относительно благопріятный покой и безопасности жизни отдѣльной личности. Но онъ имѣлъ также случай убѣдиться собственными глазами въ опасностяхъ республиканской жизни: онъ былъ еще въ живыхъ, когда Гаагская чернь въ своемъ фанатизмѣ растеряла братьевъ Виттъ; и подобныя охлократическія выходы, быть можетъ, обусловили собой его склонность къ предпочтенію *аристократическаго государственнаго строя*. Съ другой стороны, его желаніе видѣть на мѣстѣ аристократіи не аристократію по крови, а аристократію по образованію, разумнымъ воззрѣніямъ и политическому опыту, въ свою очередь, стояло въ связи съ этическими опредѣленіями его ученія.

Съ перваго взгляда кажется почти невозможнымъ, чтобы на основахъ мировоззрѣнія Спинозы могла вообще развиваться *этика*. Если видѣть различіе между добромъ и зломъ только въ томъ, къ чему человекъ на дѣлѣ стремится, или чего онъ избѣгаетъ, то кажется невозможнымъ установить критерій для общеобязательной оцѣнки того, что достойно служить предметомъ желанія или отвращенія. На широкомъ полѣ психологической необходимости съ одинаковымъ правомъ произрастаютъ всѣ процессы рѣшеній поли. и, повидимому, при такихъ условіяхъ нельзя усмотрѣть, почему слѣдуетъ одобрять одни изъ нихъ и порицать другія. Тѣмъ не менѣе Спинозѣ удалось найти среди своихъ принциповъ основаніе для этики: и даже весь ходъ его мышленія до такой степени вынуждалъ его къ этому основанію, что этотъ послѣдній выводъ его философіи показался ему наиболѣе цѣннымъ и далъ названіе его глав-

нѣйшему сочиненію. Въ высшей степени своеобразна та связь мыслей, путемъ которой Спиноза смогъ найти *понятіе добродѣтели*. Она при-
мыкается прежде всего чисто натуралистическимъ образомъ къ античному
словопотребленію, по которому слово „virtus“, до пріобрѣтенія своего
этического смысла, сначала означало *крѣпость*, и ставитъ это понятіе
въ связь съ инстинктомъ самосохраненія. Стремленіе къ собственному
усовершенствованію, т. е. къ увеличенію индивидуальной мощи, и есть
настоящее содержаніе стремленія къ самосохраненію, и крѣпость есть
не что иное, какъ осуществленіе этого стремленія. Поэтому Спиноза го-
воритъ, что добродѣтель (въ смыслѣ крѣпости) тождественна съ мощію.
Нравственный законъ также не можетъ требовать отъ человѣка ничего
противоестественнаго, онъ, напротивъ, тождественъ съ естественнымъ за-
кономъ. Его единственное повелѣніе гласитъ именно то же самое, чего
требуетъ естественное стремленіе къ самосохраненію: „увеличивай твою
мощь“; и нравственное понятіе добродѣтели есть лишь понятіе стрем-
ленія къ полному развитію силъ человѣческой природы. Въ этомъ
смыслѣ спинозовская этика, независимо отъ всѣхъ религіозныхъ пред-
положеній, стремится насадить нравственную жизнь на почвѣ естествен-
ной дѣйствительности и изобразить первую, какъ необходимое порожде-
ніе послѣдней. Однако для того, чтобы исходить изъ этого принципа,
достичь развитія нравственного закона, Спинозѣ нужно было еще другое
посредствующее звено; и съ этой цѣлью онъ удивительно простымъ и
гениальнымъ способомъ связываетъ между собой мысли Бэкона и Де-
карта. Вслѣдствіе параллелизма атрибутовъ, совершенство, т. е. до-
бродѣтель души, можетъ быть, очевидно, связано только съ совершен-
ствомъ, т. е. съ крѣпостью тѣла. Самое крѣпкое тѣло есть въ то же
время и самое сильное, т. е. обладающее наибольшей мощію; наи-
совершеннѣйшая же душа та, въ которой сильнѣе всего развитъ атри-
бутъ мышленія, та, которая обладаетъ самыми правильными, т. е. са-
мыми ясными и отчетливыми представленіями. Поэтому для Спинозы
добродѣтель заключается въ картезіанскомъ идеалѣ яснаго и отчетли-
ваго познанія разума; но параллелизмъ атрибутовъ влечетъ за собой
то, что эта состоящая въ знаніи добродѣтель заключается въ то же время
и наибольшую тѣлесную мощь. Такимъ образомъ, бэконовскій принципъ
„знаніе есть сила“ слѣдуется съ картезіанскимъ понятіемъ правильного
мышленія и образуетъ спинозовское понятіе добродѣтели. Добродѣтельный
человѣкъ, это человѣкъ знающій и именно въ силу этого въ то же время
и мощный; въ немъ одинъ и тотъ же модуль индивидуальнаго бытія
достигаетъ одинаково высокаго совершенства въ обоихъ атрибутахъ. Не
слѣдуетъ затрудняться кажущимся противорѣчіемъ этого ученія съ тѣмъ
доступнымъ простому констатированію фактомъ, что развитіе душевной
силы не всегда идетъ равномерно съ развитіемъ тѣлесной иъ обы-
денномъ смыслѣ этого слова. Напротивъ, слѣдуетъ принять во вниманіе,
что Спиноза подразумѣвалъ подъ тѣлесной силой совокупную сферу дѣй-
ствій, которая тѣло въ состояніи выполнить, при помощи какихъ бы то

ни было посредниковъ: и въ этомъ именно смыслъ и всѣ реальныя дѣйствія, которыя, согласно съ духомъ бэконовской философіи, могутъ возникать изъ знанія, должны быть отнесены къ области мощи, присущей добродѣтели Спинозы. Это понятіе добродѣтели самымъ удивительнымъ образомъ имѣетъ, съ одной стороны, чисто теоретическое содержаніе, а съ другой вполне практическое значеніе реальной дѣятельности, и является, быть можетъ, самымъ запутаннымъ и при томъ самымъ оригинальнымъ изъ всѣхъ понятій добродѣтели, которыя когда либо были выставлены въ исторіи человѣческаго мышленія. И оно становится еще болѣе интереснымъ, если мы обратимъ вниманіе, что его творецъ, хотя и обладалъ въ самой законченной степени теоретической добродѣтелью яснаго мышленія, однако не могъ похвалиться соответствующимъ успѣхомъ своей дѣятельности въ области вѣшняго міра.

Построенная на этомъ основаніи этическая теорія Спинозы несетъ совершенно тотъ характеръ, къ которому необходимымъ образомъ склонилась уже картезианская философія. У обоихъ мыслителей добродѣтель является главнымъ образомъ въ формѣ яснаго и разумнаго мышленія, подобно тому, какъ неудержимое влеченіе къ чистому познанію посредствомъ разума выступать въ жизни обоихъ въ видѣ основной черты ихъ характера и судьбы. Слѣдуя указанію Декарта, Спиноза удачнымъ образомъ соединилъ это этическое ученіе, какъ развитіе своего понятія добродѣтели, съ аристотеле-схоластической антитезой активности и пассивности. Тѣло тѣмъ совершеннѣе и мощнѣе, чѣмъ оно дѣятельнѣе и чѣмъ менѣе является страдательнымъ по отношенію къ другимъ тѣламъ. И человѣческая душа тѣмъ совершеннѣе и тѣмъ добродѣтельнѣе, чѣмъ болѣе она дѣятельна, и чѣмъ менѣе страдательна. Аффекты же и страсти, систему которыхъ изложилъ Спиноза, являются неясными и смутными страдательными состояніями души; въ то же время они суть представленія тѣхъ состояній, въ которыхъ и тѣло оказывается страдательнымъ, находясь подъ вліяніемъ вѣншихъ силъ. Поэтому аффекты и страсти во всѣхъ своихъ формахъ суть состоянія несовершенства, слабости, порока. Въ противоположность имъ ясное и отчетливое мышленіе должно считаться состояніемъ чистой дѣятельности души, въ которомъ послѣдняя опредѣляетъ себя самое и не подчиняется никакимъ чуждымъ вліяніямъ. Поэтому такому состоянію теоретической активности соответствуютъ связанныя съ чистымъ познаніемъ „активные аффекты“, и они по своей природѣ всѣ безъ исключенія суть состоянія радости, блаженства. Ибо они являются высшими формами самосохраненія и самосовершенствованія. Здѣсь снова выступаетъ въ своемъ этическомъ значеніи картезианскій идеалъ чистаго рационализма, т. е. исключительно самоопредѣляющаго мышленія.

Эта противоположность *активности* и *пассивности* отождествляется у Спинозы съ антитезой *независимости* и *зависимости*, или *свободы* и *рабства*. Нравственное понятіе свободы не противорѣчитъ понятію

причинной необходимости; напротивъ, оно является его высшимъ завершеніемъ. Свобода это состояніе, при которомъ дѣятельность конечнаго модуса обусловлена исключительно содержаніемъ его собственныхъ опредѣленій, при несвободѣ же этотъ модусъ зависитъ отъ воздѣйствія другихъ конечныхъ существъ. Слѣдовательно, свобода есть не что иное, какъ самоопредѣленіе. Свободно то тѣло, движенія котораго не опредѣляются другими тѣлами; свободна та душа, рѣшенія которой зависятъ исключительно отъ ея разумаго мышленія. Отсюда вытекаетъ, что человѣкъ несвободенъ въ состояніи аффекта или страсти, и свободенъ въ состояніи познания посредствомъ разума. Добродѣтель есть мощь, и добродѣтели — свобода; но эта добродѣтель не что иное, какъ истинное познаніе. Такимъ образомъ нравственная задача можетъ состоять только въ преодолѣніи страстей при помощи мышленія. Можно преодолѣть страсть только тогда, когда ее поймешь. Вся нравственная жизнь есть борьба разума со страстями, и ея цѣль возвышеніе человѣка изъ несвободы къ свободѣ.

Съ помощью этихъ мыслей Спиноза пробивается сквозь окаменѣнія формы своего рационализма снова къ первоначальному элементу мистицизма, изъ котораго родилась его философія. Ибо что же такое въ концѣ концовъ это познаніе, въ которомъ должны заключаться добродѣтели, мощь и свобода человѣка? Это созерцаніе Бога и усмотрѣніе необходимости, въ силу которой все вещи вѣчно слѣдуютъ изъ его сущности. *Познаніе Бога* есть вѣнецъ знанія и тѣмъ самымъ вѣнецъ добродѣтели. Но если добродѣтель освобождаетъ человѣка отъ рабства, въ которомъ онъ находится подъ игомъ своихъ аффектовъ и страстей, то эта добродѣтель Богопознанія является „искупительной силой“, избавляющей человѣка отъ золъ и преступленій конечнаго міра и возвышающей его до соучастія въ вѣчномъ совершенствѣ безконечнаго Божества. Этими мыслями разрѣшается основной религіозный тонъ великой симфоніи ученія Спинозы. Ибо всякая религія коренится въ потребности искупленія и ищетъ освобожденія отъ мірскихъ золъ.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Спиноза производитъ послѣдній синтезъ своего мышленія. Искупительная сила совершеннаго Богопознанія заключается въ томъ, что оно освобождаетъ человѣка отъ всѣхъ аффектовъ и страстей, которые иначе влекутъ его волю къ конечнымъ вещамъ, а тамъ, гдѣ эта добродѣтель вполне водворяется, для человѣка остается только одинъ возможный объектъ воли: предметъ самого этого познанія—Божество. Если Богъ наполняетъ все мышленіе, то Онъ одинъ наполняетъ также и всю волю. Кто въ совершенствѣ позналъ Бога, тотъ не желаетъ уже ничего кромѣ Него. Познаніе Бога тождественно съ *любовью къ Богу*. Если кто знаетъ, что существуетъ только одна субстанція, и что все прочее лишь ея преходящія явленія, тотъ не желаетъ болѣе этихъ мимолетныхъ благъ, но своей духовной любовью объемлетъ одно лишь Божество. И такое желаніе обезпечено относительно своего вѣчнаго удовлетворенія. Всѣ другія блага исчезаютъ, всѣ

другія желанія, будучи преходящими, или не достигаютъ своей цѣли, или ведутъ къ мимолетному удовольствію: любви къ Богу и блаженство этой любви вѣчны, какъ вѣченъ ихъ объектъ. Любовь къ Богу, совпадающая съ Богопознаніемъ, есть *высшее благо*. Когда, наконецъ, Спиноза ищетъ завершительное выраженіе для этой любви къ Божеству, то ему остается только замѣтить, что человѣческая душа, возвышающаяся посредствомъ познанія до блаженства любви къ Богу, есть не что иное, какъ модусъ безконечной сущности Божества, и не можетъ заключать въ себѣ никакой другой сущности и развивать никакой другой силы, кромѣ тѣхъ, которыя присущи самому Божеству. Любовь, которой человѣкъ объемлетъ Божество, есть въ концѣ концовъ только *любовь Бога къ самому себѣ*: „*amor intellectualis, quo deus se ipsum amat*“. Божественная субстанція есть Все во Всемъ: и наша познавательная любовь къ ней есть только вѣчное движеніе, въ силу котораго она возвращается отъ конечныхъ образованій своей сущности къ самой себѣ.

Такимъ образомъ ученіе Спинозы заканчивается той же самой мыслью, которая образуетъ скрытую пружину всего его мышленія и всей его жизни, — мистической идеей любви къ Богу. Весь снарядъ геометрическаго метода и тяжеловѣсный ходъ раціоналистической дедукціи были для него лишь средствомъ утолить религіозную жажду совершеннаго Богопознанія. Особенность его системы состоитъ въ томъ, что она заставляетъ раціонализмъ служить мистицизму и пытается удовлетворить благоговѣйное стремленіе религіознаго чувства посредствомъ наистрожайшей ясности и отчетливости мышленія. Знакомство съ картезианскимъ методомъ предохранило его отъ расплывчатости, которой обыкновенно страдаютъ откровенія мистической мысли, а его глубокая религіозность не позволила ему удовлетвориться отвлеченной безсодержательностью натуралистической разсудочности. Двойственность этого стремленія ставитъ его выше какъ ясности обыкновенной мистики, такъ и того непониманія, съ которымъ позднѣйшій раціонализмъ лишилъ всѣ высшія проблемы мышленія ихъ внутренняго достоинства. Но, съ другой стороны, въ ученіи Спинозы эти двѣ рѣзкія противоположности, *мистицизмъ* и *раціонализмъ*, соприкасаются другъ съ другомъ лишь для того, чтобы тѣмъ сильнѣе оттолкнуться. Попытка ихъ сліянія не удалась. Содержаніе, которое математическій методъ раціонализма пытался сообщить мистической идее Божества, было абсолютное ничто. Для религіознаго мышленія Спинозы Божество есть все; въ его метафизикѣ оно только пустая форма понятія. Вся его религіозность не могла создать философію, которая бы была въ состояніи передать полное содержаніе этого религіознаго чувства.

Система Спинозы всегда будетъ занимать выдающееся мѣсто среди попытокъ человѣческаго мышленія въ замкнутой формѣ науки созвать свое цѣнное содержаніе. Его система, быть можетъ, самая величественная поэма понятій, которая когда либо возникала въ мозгу смертнаго.

Строгая послѣдовательность мышленія и безкорыстная чистота убѣжденій обезпечиваютъ ему удивленію потомства. Но неразрѣшимое противорѣчіе между пыломъ любви къ Богу и рѣзкой холодностью воззрѣнія на міръ будетъ всегда нарушать спокойствіе, съ которымъ хотѣлось бы наслаждаться могучей связью мыслей Спинозы.

§ 27. Николай Малобраншъ.

Какъ ни странно спинозовское соединеніе рационализма съ мистицизмомъ при тѣхъ принципиальныхъ противоположностяхъ, которыя въ остальномъ существуютъ между ними, и какъ поэтому ни кажутся такіе ихъ соединеніе неподдающимся сравненію, однако развитіе картезіанскаго ученія представляетъ и во Франціи явленіе, сходное съ нимъ въ основныхъ чертахъ, хотя и выполненное въ меньшемъ масштабѣ. Здѣсь этотъ своеобразный процессъ былъ обусловленъ связью, въ которую картезіанство, въ силу извѣстнаго внутренняго сродства, вступило съ ученіемъ отца церкви, Августина. Онъ разыгрывался въ предѣлахъ одного духовнаго ордена, стоявшаго въ самой тѣсной связи съ исторіей картезіанства. *Конгрегация Отцовъ Ораторіи Іисуса* была основана кардиналомъ Берилломъ, тѣмъ другимъ Декарта, настоятельныя просьбы котораго побудили послѣдняго написать и опубликовать свои сочиненія, и который ввелъ въ Ораторію изученіе картезіанской философіи. Ораторіи Іисуса былъ орденомъ, не имѣвшимъ іерархическаго ограниченія, свободнымъ союзомъ людей, удалившихся отъ міра, чтобы научнымъ образомъ разрабатывать церковное ученіе, орденомъ, въ которомъ поэтому іезуиты угадывали и преслѣдовали тайную, склонную къ реформаціи ересь. И дѣйствительно, изслѣдованія этихъ людей возвратились отъ аристотелизирующей схоластики къ платонизирующей патристикѣ, а подобное направленіе было нѣсколько родственно реформаціи. Одинъ изъ нихъ Г. Жибьель уже пробовалъ раньше въ своемъ сочиненіи *De libertate Dei et creaturae* (1630) дополнить оомистическое ученіе о свободѣ аргументами Скотта и Августина. Вообще члены Ораторіи чтили въ Августинѣ величайшаго изъ учителей церкви, тогда какъ іезуиты строго придерживались Юмми Аквинскаго. Первые преслѣдовали также извѣстное обращеніе внутрь религіознаго сознанія и потому скоро пришли въ столкновеніе съ церковными властями. На этой то почвѣ картезіанская философія и встрѣтилась съ августицизмомъ, и Андре Мартэнъ, ясно высказывая намѣреніе примирить путемъ соединенія ученіе церкви съ современной наукой и свѣтскимъ образованіемъ, написалъ свою „*Philosophia christiana*“, появившуюся въ 1671 г. подъ псевдонимомъ Амброзія Виктора. Связующимъ звеномъ между обоими ученіями служило главнымъ образомъ ученіе о Богѣ и тѣсное отношеніе, въ которомъ, по мнѣнію обоихъ великихъ мыслителей, Богосознаніе стояло съ самосознаніемъ человѣка. Это была мысль гласящая, что самопознаніе человѣка покоится въ его

Богопознани, что познание Божества неразрывно вложено въ наше самосознание, и что это соединеніе должно служить надежной точкой отправления для всего человѣческаго знанія. Но если бы придать этому взгляду, вмѣсто чисто гносеологическаго направленія, принятаго имъ у Декарта, болѣе религіозный оттѣнокъ въ духѣ Августина, то онъ сильно приблизился бы къ принципу мистики, по которому всякое знаніе должно корениться въ совѣсти, а цѣлое человѣческое познаніе вытекать изъ вдохновеннаго Богосозерцанія: такимъ образомъ въ концѣ концовъ изъ этого соединенія развилось ученіе, перерабатывающее мысли Декарта въ мистицизмъ, который, конечно, былъ далекъ отъ пантеизма Спинозы и сводился скорѣе къ тезису Августина.

Основателемъ этого ученія былъ Николай Малевбраншъ, родившійся въ Парижѣ въ 1638 г. Слабое и болѣзненное тѣлосложеніе этого чловека побудило его вести съ самой юности тихую, уединенную, посвященную созерцанію и наукѣ жизнь. Поэтому уже на двадцать третьемъ году своей жизни онъ поступилъ въ Ораторій. Долгое время былъ онъ занятъ другими науками и только въ 1664 г. впервые случайно обратилъ вниманіе на картезіанское ученіе, но затѣмъ съ такимъ рвеніемъ принялся за его изученіе, что вскорѣ вполне овладѣлъ имъ. Велѣдъ за тѣмъ онъ предпринялъ дальнѣйшее развитіе картезіанства, и этой попыткѣ суждено было прославить его имя. Въ 1675 г. онъ напечаталъ свое прославленное главнѣйшее сочиненіе „*De la recherche de la vérité*“, а тринадцать лѣтъ спустя краткій общій обзоръ своего ученія въ „*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*“. Изъ остальныхъ его сочиненій, въ которыхъ онъ старается изложить и отчасти обосновать въ болѣе популярной формѣ, главнымъ образомъ мысль о единствѣ картезіанской, именно своей собственной философіи, и христіанскаго, именно августиновскаго ученія, — слѣдуетъ отмѣтить „*Traité de la nature et de la grâce*“ (Amsterdam 1680), ибо этотъ трактатъ послужилъ поводомъ къ долгой и горячей полемикѣ съ Арнольдомъ. Картезианцы Поръ-Рояля, главнымъ представителемъ которыхъ мы уже называли Арнольда, не могли ужиться съ мистическими идеями Малевбранша, при томъ чисто рационалистическомъ пониманіи ими картезіанскаго ученія, которое, очевидно, ближе всего соотвѣтствовало и духу учителя. Споръ этотъ, документами котораго служить обнародованное Малевбраншемъ собраніе всѣхъ его возраженій Арнольду (4 т. Парижъ, 1709), является единственнымъ вѣдшимъ событіемъ, нарушившимъ научное отшельничество философа. Благодаря счастливой умѣренности и строгости своего образа жизни, Малевбраншъ достигъ преклоннаго возраста и умеръ только въ 1715 году, вскорѣ послѣ бесѣды съ англійскимъ философомъ Беркли, какъ говорить, влѣдствіе возбужденія, въ которое его привело столкновеніе съ этимъ мыслителемъ, родственнымъ ему въ однихъ отношеніяхъ, но диаметрально противоположнымъ въ другихъ.

Ученіе Малевбранша развилось изъ картезіанства, несомнѣнно, въ направленіи окказионализма и обусловлено какъ метафизически, такъ и

гносеологически постановкой проблемы, выдвинутой окказионалистами. Чѣмъ важнѣе оказывалось понятіе субстанціи въ картезіанской философіи, тѣмъ сильнѣе побуждала та нерѣшимость, съ которой его разсматривалъ самъ Декартъ, къ дальнѣйшей разработкѣ его системы. Последнее касается Малевранша столько же, сколько окказионалистовъ и Спинозы. Часто почти буквально соглашаясь съ Гейлиникомъ, Малевраншъ исходитъ изъ того окказионалистическаго воззрѣнія, что вообще не можетъ быть рѣчи о вліяніи другъ на друга духовныхъ и тѣлесныхъ субстанцій, и что кажущаяся связь духовнаго и тѣлеснаго міра скорѣе предполагаетъ постоянное посредничество божественной дѣятельности. Но Малевраншъ тотчасъ же выводитъ отсюда ясное и опредѣленное слѣдствіе, заключающееся въ томъ, что это воззрѣніе упраздняетъ всякую самостоятельность въ движеніи какъ тѣлеснаго, такъ и духовнаго міра, что въ слѣдствіе него конечныя субстанціи перестаютъ быть дѣйствительными, и божественная субстанція остается единственнымъ основаніемъ всякой дѣятельности. Онъ приходитъ къ тому же результату на основаніи картезіанской физики, принявъ въ соображеніе причинность, которую уже Гейлиникъ присоединилъ къ ней. Согласно съ этимъ, тѣло никогда не бываетъ надѣлено самостоятельной силой движенія и никогда не является въ собственномъ смыслѣ „двигателемъ“, но всегда только „движимымъ“. Въ протяженномъ мірѣ, на самомъ дѣлѣ, дѣйствуетъ только божественная сила, и постоянное количество ея, сообщенное матеріи, лишь различнымъ образомъ непрерывно передается отдѣльнымъ частямъ послѣдней. Сила, которую, повидимому, проявляютъ отдѣльное тѣло, въ дѣйствительности принадлежитъ не ему самому, но есть лишь скрытая часть всеобщей божественной силы. Слѣдовательно, тѣла не дѣйствуютъ не только на души, но даже и другъ на друга. Они служатъ лишь объектами, но никогда не причинами движенія. Быть причиной, значить порождать и творить; тотъ, кто считаетъ единичныя вещи дѣйствующими причинами, мыслить какъ язычникъ, и такова основная ошибка всей античной философіи. Богъ, какъ единственный творецъ, есть также и единственный дѣятель. Вещи только его дѣйствія, и сами лишены дѣятельности. Событія въ мірѣ суть не слѣдствія естественной сущности вещей, но, напротивъ, выраженіе безконечной и вѣчной дѣятельности Бога. Благодаря этому у Малевранша признакъ причинности явно отпадаетъ отъ понятія субстанціи, поскольку оно примѣняется къ конечнымъ вещамъ; онѣ еще являются бытіемъ, но уже не суть самостоятельные исходные пункты движенія. Параллель съ спинозизмомъ, также отрицавшимъ всеобщую субстанціальность вещей, очевидна; но у Спинозы только больше послѣдовательности даже въ терминологіи, ибо онъ провозгласилъ именно Божество единственной субстанціей.

Такимъ образомъ Малевраншъ, слѣдуя по пути окказионализма, выводитъ изъ ученія Декарта взглядъ, по которому Богъ является единственно активнымъ во всемъ міровомъ ходѣ: въ результатѣ этотъ взглядъ вполнѣ совпадаетъ съ религіознымъ представленіемъ Августина. Но онъ

необходимым образом запутывается въ тѣхъ же самыхъ неразрѣшимыхъ затрудненіяхъ, въ которыхъ почти безнадежно погибъ Августинъ. И Малербраншъ, собственно говоря, былъ въ состояніи провести эту теорію только относительно обоюднаго вліянія тѣлеснаго и духовнаго міра, и съ другой стороны относительно имманентнаго процесса матеріальныхъ событий: она терпитъ крушеніе на самомъ важномъ пунктѣ, именно на процессѣ душевной жизни. Ибо необходимымъ слѣдствіемъ этого воззрѣнія было бы слѣдующее: въ духовномъ мірѣ, также какъ и въ тѣлесномъ, отдѣльныя субстанціи, т. е. въ настоящемъ случаѣ человѣческія души, не обладаютъ самодѣтельностью, и всѣ событія въ этой области непосредственно исходятъ отъ единой дѣйствующей силы, т. е. отъ Бога. Если же этотъ взглядъ провести далѣе, то Богъ окажется также и заблуждающимся, и грѣшащимъ. Если на самомъ дѣлѣ дѣйствуютъ не мы сами, но въ насъ и посредствомъ насъ дѣйствуетъ Божество, то слѣдовательно не мы должны быть ответственны за заблужденіе и грѣхъ. Такимъ образомъ и у Малербранша проблема заблужденія и грѣха выступать впередъ точно также, какъ у Августина въ его ученіи о предопредѣленіи. И Малербраншъ также мало устранилъ ее, какъ и его великій образецъ. Онъ соглашается, что факты заблужденія и грѣха не могутъ быть отрицаемы, и что, съ другой стороны, нельзя дѣлать Бога отвѣтственнымъ за нихъ. Поэтому онъ допускаетъ, что эти факты имѣютъ свое основаніе въ свободѣ и самостоятельной дѣятельности человѣческой души. Онъ хочетъ упростить задачу, рассматривая заблужденіе, какъ родъ или слѣдствіе грѣха, и не только съ теологической точки зрѣнія, но и философіи, въ духѣ картезіанской теоріи познанія. Онъ заимствуетъ у Декарта ту мысль, что ложное сужденіе зиждется на превышеніи воли, которая хочетъ судить тамъ, гдѣ она не въ состояніи этого дѣлать. Съ другой стороны, Малербраншъ излагаетъ, какимъ образомъ человѣкъ вслѣдствіе грѣхопаденія поднялъ подъ власть грѣховности и обязанъ этому (согласно картезіанскому принципу) неясностью и запутанностью представленій. Но выводеніе грѣха, а также и заблужденія изъ свободы человѣческой воли есть только словесное рѣшеніе задачи. Ибо эта свобода и самостоятельность конечной субстанціи совершенно непонятны именно въ такой системѣ, которая, подобно ученію Августина и Малербранша, указываетъ на Божество, какъ на единственную причину всякой дѣятельности. Поэтому относительно этой проблемы Малербраншу также приходится удовольствоваться уже извѣстнымъ приговоромъ, гласящимъ, что свобода—тайна.

Но Малербраншъ увидѣлъ себя вынужденнымъ еще рѣзче подчеркнуть всеобуславливающее положеніе понятія Бога, когда вступилъ на путь гносеологіи. Если отнять у конечныхъ субстанцій ихъ самодѣтельность, то остается (какъ у Спинозы абсолютная раздѣльность обоихъ атрибутовъ мышленія и протяженія) только полная обособленность тѣлеснаго и духовнаго міра. Но если относиться къ этой мысли вполне серьезно и проводить тотъ принципъ, что каждый изъ этихъ міровъ

можетъ быть познать только чрезъ самого себя, то прежде всего оказывается непонятнымъ, какимъ образомъ представленіе и даже правильное познаніе тѣхъ вообще можетъ проникнуть въ духъ. Изъ этого слѣдуетъ, что и познаніе человека не есть ни его собственное дѣло, ни непосредственное воздѣйствіе на него тѣхъ, но можетъ быть вызвано только божественнымъ просвѣщеніемъ. Если мы имѣемъ представленія тѣхъ и представленія другихъ душъ, то послѣднія возникли только путемъ аналогіи изъ нашего опыта о собственныхъ и чужихъ тѣлахъ. А представленіями тѣхъ мы обязаны одному лишь божественному внушенію. Поэтому первоначальными элементами нашего знанія остаются только сознаніе Бога и сознаніе насъ самихъ. Но Малебраншъ думаетъ объяснить ихъ *razomъ*, сливъ мысль Декарта съ мыслью Августина. Представленіе о Богѣ, какъ о всереальнѣйшемъ существѣ, кажется ему самымъ яснымъ и отчетливымъ изъ всѣхъ представленій: съ нимъ намъ также впервые дается истинное самосознаніе, ибо нашъ обычный внутренний опытъ, *sentiment intérieur*, оказывается связаннымъ съ определенными модификаціями нашего существа, съ единичной дѣятельностью представленій и рѣшеній воли. Малебраншъ заставляетъ обратить вниманіе, что самодостоѣрность мыслящаго существа, названная Картезиемъ самосознаніемъ, должна быть отличима отъ обычнаго внутреннего опыта; и онъ думаетъ, что эта полная самодостоѣрность вырастаетъ лишь изъ того, что мы сознаемъ себя частью божественной сущности, что мы одной и той же первоначальной интуиціей одновременно охватываемъ и познаніе Бога, и наше собственное существованіе. Правда, у Декарта самосознаніе было прежде всего основано исключительно на самомъ себѣ и являлось отправнымъ пунктомъ всякой дальнѣйшей дедукціи; однако вся эта дедукція пропала чрезъ сознаніе Бога, которое и онъ уже мыслить непосредственно слитымъ съ самосознаніемъ. Поэтому одна изъ системъ новѣйшей нѣмецкой философіи, система Краузе, подражавшая параболѣ картезианскаго метода въ его противопоставленіи аналитическаго и синтезическаго пути, помѣстила на вершинѣ этой параболы понятіе Бога. Можно сказать, что у Малебранша на вершинѣ параболы находится мистическое тождество Богосознанія и самосознанія, вследствие котораго мы можемъ познавать себя не иначе, какъ только созерцая Бога. Изъ всѣхъ приведенныхъ соображеній вытекаетъ, что мы въ состояніи познавать тѣхъ, остальныхъ души и, наконецъ, даже самихъ себя только въ Богѣ и чрезъ Бога. Таковъ именно смыслъ малебраншевскаго опредѣленія: мы должны *со-зрѣвать отъ осми въ Ігнъ*.

Но отсюда непосредственно вытекаетъ метафизическое слѣдствіе, что всѣ вещи и существовать также только въ Богѣ. Ибо относительно Бога тотчасъ же повторяется (и въ этомъ также Малебраншъ обнаруживаетъ промазавъ силу своего мышленія) то же самое затрудненіе, которое возникаетъ по вопросу о возможности представлять тѣхъ божественнымъ духомъ. Очевидно, Божество можетъ сообщать вѣчному духу представленія тѣхъ

только потому, что само обладают ими. Но Богъ есть духъ и слѣдовательно не можетъ впервые получать эти представленія отъ тѣлъ, но создаетъ ихъ изъ самого себя. На этомъ основаніи Малевраншъ переходитъ къ допущенію *идеальнаго тѣлеснаго міра въ Бога*, составляющаго прообразъ дѣйствительнаго тѣлеснаго міра, руководясь которымъ Божество впервые создало дѣйствительныя тѣла. Таковъ платоновскій элементъ философіи Малевранша, воспринятый имъ, очевидно, также чрезъ посредство августинизма. Слѣдовательно то, что мы познаемъ въ дѣйствительности не суть собственно и непосредственно самыя тѣла, а вѣрнѣе ихъ идеи въ божественномъ духѣ; и это познаніе согласуется съ дѣйствительными тѣлами только потому, что Богъ въ своемъ всемогуществѣ преобразовалъ свой идеальный тѣлесный міръ въ дѣйствительный. Мысли творящаго Бога—это дѣйствительность: познавая ихъ, мы тѣмъ самымъ познаемъ дѣйствительный міръ. Малевраншъ разсматриваетъ этотъ прообразъ дѣйствительнаго тѣлеснаго міра совершенно аналогично съ картезіанской натурфилософіей. „*Idée primordiale*“ есть идея „умопостигаемаго протяженія“ и въ ней, какъ ея модификаціи, развиваются идеи отдѣльныхъ тѣлъ. Дѣйствительныя тѣла относятся къ дѣйствительному протяженію, какъ ихъ идеи къ умопостигаемому протяженію, т. е. какъ модификаціи. Они особеннымъ образомъ участвуютъ во всеобщей сущности этого протяженія. Это ученіе указываетъ на ту же основу, что и ученіе Спинозы: на идущій отъ Платона *реализмъ среднихъ вѣковъ*, который считаетъ общее метафизической основой единичнаго и признаетъ за послѣднимъ только значеніе проходящаго явленія въ единомъ, дѣйствительно пребывающемъ общемъ. Потому-то отдѣльныя тѣла являются для Малевранша только отраженіями тѣхъ первоначальныхъ модификацій умопостигаемаго протяженія, которыя составляютъ атрибутъ Бога. Подобное же имѣеть, разумѣется, мѣсто и относительно отдѣльныхъ душъ: души относятся къ Божеству, поскольку оно духовная сущность, какъ тѣла къ божественной идее умопостигаемаго протяженія. Какъ пространство служитъ вмѣстилищемъ тѣлъ, такъ божественный духъ является „вмѣстилищемъ душъ“; послѣднія суть не что иное, какъ частныя модификаціи божественной духовности.

Слѣдовательно и въ этой системѣ всѣ отдѣльныя субстанціи, какъ тѣла, такъ и души, суть лишь несовершенныя „партиципаціи“ *единой* безконечной и совершенной божественной сущности, и къ этому пункту Малевраншъ, съ присущей ему глубокомысленной простотой, прикрѣпляетъ основную мысль своей этики. Если всѣ вещи суть лишь модификаціи Бога, то великое стремленіе, каковъ бы ни былъ его объектъ, является всегда въ своей послѣдней основѣ стремленіемъ къ Богу, степенью любви къ Богу, хотя и степенью низшаго порядка. Но подобно тому, какъ отдѣльные предметы суть лишь несовершенныя партиципаціи божественной сущности, такъ точно и отдѣльныя пожеланія соотвѣтствуютъ несовершеннымъ партиципаціямъ любви къ Богу. Они ложны, преосудительны и приносятъ несчастье, если изъ за единичнаго забывается

цѣлое, модификаціей котораго оно только служить. Совершеннымъ же стремлевіемъ будетъ стремленіе къ совершенному предмету, къ Божеству, цѣльная и нераздѣльная, заслоняющая собою весь міръ любовь къ Богу. Но это несовершеннѣйшее желаніе никогда не можетъ быть утолено тревожнымъ и сбивчивымъ теченіемъ обывающей жизни: его объектомъ является Духъ духовъ, а его удовлетвореніемъ — познаніе этого Духа.

Сродство этихъ заключительныхъ мыслей Малевбранша съ мыслями Синнозы настолько кидается въ глаза, что невольнымъ образомъ склоняешься къ признанію зависимости между ними; и, разумеется, нельзя отрицать, что систематическое изложеніе, приданное Малевбраншемъ своему ученію послѣ знакомства съ синнозизмомъ, гораздо рѣзче и опредѣлительнѣе подчеркиваетъ именно эту часть, чѣмъ его главнѣйшее сочиненіе. Однако и послѣднее, появившееся за два года до изданія *Этики Синнозы*, содержитъ въ себѣ уже эти мысли, изложенныя съ такой нечиркающей ясностью, что необходимо вполнѣ оставить за Малевбраншемъ славу этого оригинальнаго воззрѣнія. И онъ, и Синноза самостоятельно и вполнѣ независимо другъ отъ друга пришли въ этомъ отношеніи къ совершенно сходному соединенію картезіанства и мистическихъ идей. Но тѣмъ характернѣе, что Малевбраншъ не пріятельствовалъ сочувственно синнозизму, а, напротивъ, встрѣтилъ его страстной полемикой, и усерднѣе чѣмъ кто либо вторилъ тѣмъ воплямъ фанатическаго отвращенія, которые раздались противъ „атеизма“ великаго еврея. Въ этомъ отношеніи даже у миролюбиваго священника Оратора религиозный предрасудокъ былъ сильнѣе ясности рационалистическаго мышленія, и религиозное чувство отвращенія пересилило могучій токъ метафизической мысли, которая связывала вмѣстѣ обоихъ мыслителей. Синноза придавъ ученію о субстанціи рационалистическую форму чистаго пантеизма; Малевбраншъ, выросшій подъ влияніемъ воззрѣній Церкви и ученія Августина, съ непоколебимой вѣрой придерживался мысли о божественной индивидуальности. Въ этомъ ихъ главнѣйшій отличительный пунктъ; если смотрѣть съ него, то ученіе Синнозы кажется метафизически послѣдовательнѣе, за то система Малевбранша до самого конца развивается при томъ полномъ удовлетвореніи религиозной потребности, въ которомъ было отказано синнозизму. Если мистицизмъ и рационализмъ, религиозность и философія сходнымъ образомъ скрещиваются у обоихъ, то въ общемъ характерѣ ученія у одного превѣшиваетъ рациональный, у другого мистическій элементъ. Синноза хотѣлъ быть мистикомъ и остался рационалистомъ, Малевбраншъ хотѣлъ быть рационалистомъ и остался мистикомъ.

Съ Малевбраншемъ заканчивается прямое разнѣіе основаннаго Декартомъ рационализма не только во Франціи, но и всюду вообще. Дальнѣйшія развитія рационалистическаго принципа были все болѣе и болѣе обусловлены влѣдствіемъ эмпирическаго направленія, но главнѣе всего тѣми особыми интересами, которые предъявляли свое притязаніе

на всю философію эпохи Просвѣщенія. Что касается въ частности ученія Малевбранша, то умственное движеніе французовъ далеко отошло отъ него. XVIII столѣтіе не понимало его; восхищались его стилемъ, но его идеалистическія „мечтанія“ заставляли только пожимать плечами. Вообще же ученіе Малевбранша оказывало свое вліяніе лишь незамѣтно и не столько въ его отечествѣ, сколько за границей. Въ Италіи *Микель Анджело Фарделла* въ своей Логикѣ (Венеція 1696) исповѣдывалъ весьма близкое къ взглядамъ Малевбранша воззрѣніе на отношеніе чело-вѣческаго познанія къ тѣлесному міру, а въ Англіи вліяніе его системы скрещивалось съ вліяніемъ Беркли, который, правда, раздѣлялъ лишь одно убѣжденіе французскаго мыслителя, что связь тѣлеснаго міра не имѣетъ иного происхожденія, кромѣ установленнаго Богомъ порядка его идей.

ГЛАВА V.

Англійское Просвѣщеніе.

Изъ огромнаго разнообразія умственныхъ движеній, возникшихъ со времени Возрожденія въ многосторонней области европейской культуры, смѣнявшихся бури XVI и XVII столѣтія мало по малу образовали какъ бы родъ осадка, который всюду явился общей принадлежностью сферъ умственнаго развитія. Фантастическія вначалѣ, и еще въ сознаніи своей цѣли стремленія современнаго мышленія были профильтрованы, причемъ извѣстныя убѣжденія, прежде всего опредѣленные направленія мышленія, остались въ видѣ осадка этого текучаго движенія. Во главѣ этихъ убѣжденій стояло *самосознаніе человѣческой души*, которое приобрѣло сначала скорѣй отрицательную и полемическую самостоятельность, ставшую потомъ все болѣе положительной и покоющейся самой въ себѣ. Современное мышленіе, пробудившееся къ сознанію собственнаго совершенствѣнія, требовало повсюду права самому предписывать себѣ законы, находить при помощи разума размышленія принципы всякой дѣятельности и не признавать надъ собой никакого иного суда. Таково было основное убѣжденіе той вѣчно памятной эпохи, которая, подобно съ своимъ собственнымъ желаніемъ, называется въ исторіи культуры эпохой *Присвященія*, и хронологическія границы которой притомъ всего намѣчаются вѣкомъ французской революціи. Правда, только XVIII столѣтіе можетъ быть съ извѣстнымъ правомъ названо вѣкомъ Просвѣщенія; но, съ одной стороны, не слѣдуетъ забывать, что руководящіе умы этого періода, Локкъ и Лейбницъ, дѣйствовали уже во второй половинѣ XVII вѣка, — а съ другой, нельзя не считаться съ тѣмъ, что уже въ послѣднее десятиліе XVIII вѣка возникли тѣ движенія, которые были призваны для борьбы съ Просвѣщеніемъ, какъ въ политической, такъ и въ умственной области.

Въ задачу этого изложенія не можетъ входить изображеніе, хотя бы даже въ самыхъ общихъ чертахъ, всего величія тѣхъ умственныхъ переворотовъ, которые пережило это несравненное столѣтіе: можетъ быть, этому вообще еще не пришла пора. Здѣсь же можно лишь задаться цѣлью освѣтить положеніе, которое заняла *философія* въ общей совокупности этихъ движеній. И положеніе это оказывается во всякомъ случаѣ настолько выдающимся и рѣшающимъ, что едва ли въ культурно-историческомъ разсмотрѣніи какой либо иной эпохи философія имѣетъ большее значеніе, чѣмъ въ это столѣтіе, которое само называло себя философскимъ. Если всѣ стремленія того столѣтія сконцентрировались въ понятіи образованія и просвѣщенія, то именно отъ философіи всюду ожидали разрѣшенія этихъ задачъ, отъ философіи, въ которой разумъ, ставшій автономнымъ, торжествовалъ свою побѣду и набрасывалъ планы преобразованія дѣйствительности. Ни одна изъ эпохъ въ исторіи человечества не выказала болѣе высокаго почитанія философіи, никогда величайшія силы общественной жизни не склонялись такъ низко предъ ея именемъ, и никогда не осуществлялось въ такой мѣрѣ требованіе Платона, чтобы или философы владѣли властью, или владыки философствовали, какъ именно въ это столѣтіе, когда не только при всѣхъ дворахъ предметомъ салонныхъ разговоровъ служили философскіе вопросы, но когда истинный философъ занимать тронъ одной изъ мощно стремящихся въ высь державъ. Преобладаніе философіи въ эпоху Просвѣщенія видно изъ характера ея литературы вообще. И поэзія того времени настолько сильно проникнута философскими элементами, что исторіи литературы этого періода всегда было крайне затруднительно разграничить свою область отъ области философіи; и поэтому наше изложеніе будетъ тщательно остерегаться соблазна обратнаго смѣшенія. Напротивъ, мы будемъ только стараться указать, какимъ образомъ столѣтіе Просвѣщенія лишь собирало зрѣлые плоды съ тѣхъ деревьевъ, которые цвѣли въ юзну народовъ, въ Возрожденіе, и усѣбно разрастались потомъ. Нашей задачей будетъ развить, какимъ образомъ мысли, волновавшія вѣкъ Просвѣщенія, притекали, какъ необходимое дальнѣйшее развитіе, изъ борьбы, путемъ которой современный умъ въ продолженіе XVI и XVII столѣтій добивался внѣшней и внутренней свободы. Если онъ въ XVIII столѣтіи завоевывалъ эту свободу, если онъ гордился ея приобретеніемъ и даже вскорѣ сталъ съ фарисейскимъ высокомеріемъ кичиться ею, то задача исторіи — указать пути, приведшіе его къ этой цѣли отчасти благодаря его собственной, намѣренно строгой работѣ, отчасти благодаря удивительно счастливымъ стеченіямъ обстоятельствъ.

Мы уже однажды указывали на то обстоятельство, что *различныя націи* принимали не равномѣрное и не одновременное участіе въ философскомъ движеніи этой просвѣтительной эпохи. *Итальянцы*, изнемогавшіе подъ тяжкимъ гнетомъ католической контръ-реформации и переживавшіе печальное раздробленіе политической власти, уже въ XVII вѣкѣ утратились отъ движеній современнаго духа, вождями котораго

они были, и ограничались молчаливымъ восприниманіемъ того, что было добыто остальными націями. Среди послѣднихъ *идеямъ* сначала были задержаны совершенно такими же обстоятельствами, какъ и итальянцы; бѣдствія великой религіозной войны и густая раздробленность государства въ связи съ правотѣрною окаменѣlostью реформаторскаго движенія, вызвали подобное же затѣніе въ области культуры; и лишь незадолго до половины XVIII столѣтія духъ Просвѣщенія проложилъ себѣ въ Германіи дорогу, по которой достигъ въ послѣдствіи самой высокой и блестящей вершины своего развитія. Поэтому вѣмцы внесли лишь незначительную часть собственной національной силы въ начало просвѣтительнаго движенія: они скорѣе сперва перенимали Просвѣщеніе какъ. заграничный товаръ, завезенный къ нимъ, подобно остальнымъ обычаямъ и модамъ, изъ *Франціи*. Но и форма французскаго Просвѣщенія, хотя она и является самой типичной, не была оригинальной и первоначальной. Почвой же, на которой современныя идеи впервые нашли объединеніе и формулировку, при помощи которыхъ могли соединиться въ систему воззрѣній вѣка Просвѣщенія, была *Англія*. Англійская нація, достигшая прежде всѣхъ европейскихъ народовъ свободы, закрѣпленной закономъ, и здороваго государственнаго и общественнаго порядка, впервые придала философскую ясность всѣмъ великимъ идеямъ, порожденнымъ и осуществленнымъ XVIII вѣкомъ. Подобно тому, какъ англійская революція, за цѣлое столѣтіе до французской, выставила въ нѣхъ первоначальной простотѣ всѣ лучшія идеи, побѣдоносно и мощно развирнувшіяся во время послѣдней, такъ точно и англійское просвѣтительное движеніе послужило прообразомъ французскаго. Общие политическія обстоятельства XVIII столѣтія обусловили собой тотъ фактъ, что всѣ принципы и идеи, которыя сообщались остальнымъ націямъ отчасти благодаря господству французскихъ обычаевъ и распространности французскаго языка, отчасти благодаря великому потоку французской революціи и послѣдующихъ войнъ, почти до сихъ поръ обращаются на 'всемъ континентѣ подъ именемъ „французскихъ“, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности они англійскаго происхожденія. Потому каждая исторія эпохи Просвѣщенія должна начинаться съ Англіи, и именно съ того періода, когда англійская нація, послѣ продолжительныхъ внутреннихъ и вѣнскихъ войнъ, достигла свободы и самостоятельности и начинаетъ свою мощную работу въ области духовной и матеріальной культуры.

§ 28. Джонъ Локкъ.

Джонъ Локкъ былъ тѣмъ мыслителемъ, въ системѣ котораго идеи эпохи Просвѣщенія впервые нашли всестороннее, ясное и глубокое объединеніе; поэтому къ нему примкнулъ, хотя зачастую и съ полемическими намѣреніями, весь послѣдующій ходъ развитія, и въ этомъ смыслѣ Локкъ является умомъ, господствовавшимъ надъ всѣмъ Просвѣще-

ніемъ. Онъ родился въ 1632 г. въ семьѣ ученаго правовѣда въ Рингтонѣ недалеко отъ Бристоля. Его юношескіе годы совпали съ періодомъ запустѣнія, сопровождавшимъ пуританскую революцію; во время господства Кромвеля его отецъ служилъ капитаномъ въ арміи парламента и только послѣ реставраціи Стюартовъ вернулся къ своей юридической карьерѣ. Самъ Локкъ въ 1651 году поступилъ въ *Christchurch-Colledge* въ Оксфордѣ, и здѣсь, при его рѣшительномъ отвращеніи къ преподаванію, которое оставалось еще въ сущности схоластическимъ, въ немъ развилось сильное пристрастіе къ естественно-научнымъ и медицинскимъ занятіямъ, еще болѣе укрѣпившееся благодаря изученію трудовъ Бэкона и Декарта. Послѣ того какъ онъ прожилъ годъ въ Берлинѣ, служа секретаремъ посольства при бранденбургскомъ дворѣ, онъ возвратился на родину и предался главнымъ образомъ изученію медицины; чрезъ эти занятія онъ завязалъ знакомство съ лордомъ Шефтсбери, и знакомству этому суждено было имѣть большое значеніе для всей послѣдующей жизни Локка. Въ роли прача, друга и совѣтника, а позже, послѣ небольшого путешествія по Франціи и Италіи, въ роли воспитателя въ его домѣ, Локкъ тѣсно соединилъ свою судьбу съ политической карьерой этого, хотя и не безупречнаго во всѣхъ отношеніяхъ, однако всетаки значительнаго и интереснаго государственнаго чловѣка. Возвышенію своего покровителя въ должность великаго канцлера Локкъ былъ обязанъ своей первой государственной должностію въ 1672 г., но въ слѣдующемъ же году съ паденіемъ своего друга онъ снова потерялъ ее. Послѣ того онъ провелъ нѣсколько лѣтъ, отчасти по причинѣ своего здоровья, попеременно въ Парижѣ и въ южной Франціи, именно въ Монпелье; только въ 1679 году онъ возвратился на родину, и когда Шефтсбери снова сдѣлался президентомъ совѣта, Локкъ снова занялъ свою должность. Но и при вторичномъ паденіи своего друга онъ оказался настолько замѣшаннымъ, что былъ вынужденъ бѣжать съ нимъ въ Голландію подъ покровительство Вильгельма Оранскаго и остался тамъ и послѣ смерти Шефтсбери. Въ Голландіи ему даже пришлось нѣсколько разъ перемѣнить свое мѣстопробываніе, чтобы избѣгнуть выдачи, которую потребовало англійское правительство. Но это изгнаніе доставило ему научный досугъ, необходимый для окончанія его главнѣйшаго сочиненія, планъ котораго былъ составленъ въ 1670 году, и въ 1688 Локкъ напечаталъ въ Деклерковской *Universal-bibliothek* переведенное на французскій языкъ извлеченіе изъ этого сочиненія. Только сверженіе послѣдняго Стюарта, Якова II-го, и вступленіе на престолъ Вильгельма Оранскаго дали ему возможность вернуться въ Англию, гдѣ онъ съ тѣхъ поръ началъ играть значительную политическую роль. Здѣсь, какъ и раньше въ Голландіи, выступилъ онъ на принципъ блестящей публицистической дѣятельности въ защиту либерализма и въ частности конституціонной формы правленія, и его служба въ министерствѣ торговли и колоній дала ему поводъ принять участіе въ финансово-политическихъ спорахъ при помощи трехъ брошюръ, касаю-

пихся монетнаго дѣла. Въ то же время уже въ 1690 г. онъ выпустилъ въ свѣтъ свое главнѣйшее произведеніе подъ заглавіемъ: „An essay concerning human understanding“, а чрезъ нѣсколько лѣтъ за нимъ послѣдовали педагогическіе очерки („Some thoughts concerning education, 1693“) и религіозно-философское изслѣдованіе: „The reasonableness of christianity“ (1695). Послѣдніе годы жизни философъ провелъ въ деревенскомъ покоѣ въ семьѣ своихъ друзей, приходившихся родственниками камбриджскому философу Кадворту. Онъ умеръ въ 1704 г., и ко времени его смерти, вопреки относительно небольшому распространенію его сочиненій, общественное мнѣніе образованныхъ круговъ Англіи почти единогласно рѣшило, что въ лицѣ Локка слѣдуетъ чтить первоклассный умъ и смѣлаго предвозвѣстника тѣхъ великихъ идей, которыя наука начинала исповѣдывать все болѣе рѣшительнымъ образомъ. Онъ былъ обязанъ такимъ успѣхомъ не только удачному приему, которымъ онъ задумалъ оправдать съ философской точки зрѣнія новую эру, воцарившуюся въ Англіи послѣ счастливаго окончанія революціонной борьбы, но прежде всего спокойной ясности и аналитической увѣренности, съ которой ему удалось свести великія проблемы философскаго мышленія къ относительно простымъ и прозрачнымъ формуламъ. Его сочиненія обязаны своимъ повсемѣстнымъ успѣхомъ тому обстоятельству, что они при своей большой ясности и спокойной существенности изложенія не предъявляютъ чрезчуръ высокихъ требованій къ понятливости читателей. Они счастливо избѣгаютъ глубины послѣднихъ и труднѣйшихъ проблемъ, а всетаки съ разумной осмотрительностью искусно вводятъ въ самые важные и наиболѣе цѣнные для обыкновеннаго сознанія вопросы.

При обыкновенномъ схематическомъ способѣ изложенія привыкли говорить, что Локкъ преобразовалъ баконовскій эмпиризмъ въ сенсуализмъ. Однако именно на примѣрѣ этихъ двухъ мыслителей видно, какъ мало подобныя ходячія и мѣткія словечки въ состояніи исчерпывать истинное значеніе дѣйствительныхъ величинъ. Баконовскій эмпиризмъ прежде всего характеризуется объясненіемъ того, что именно Бэконъ понималъ подъ опытомъ, и какъ онъ хотѣлъ его производить и примѣнять; его система обрисовывается при этомъ, какъ принципиальное выраженіе изслѣдованія природы, пригоднаго къ открытію и изобрѣтенію. „Сенсуализмъ“ Локка, напротивъ, характеризуется прежде всего тѣмъ примѣненіемъ, которое его теорія познанія хочетъ сдѣлать изъ чувственнаго опыта. И если, оставя въ сторонѣ искусственное искаженіе, понимать подъ *сенсуализмомъ* просто ученіе, приписывающее чувственному воспріятію, какъ таковому, непосредственную истинность, то окажется, что едва ли когда либо существовалъ болѣе сильный и болѣе счастливый противникъ такого сенсуализма, чѣмъ Локкъ. Если же называть сенсуализмомъ ученіе, выводящее все человѣческое знаніе изъ чувственнаго воспріятія, то подобное опредѣленіе менѣе всего можетъ примѣняться къ мыслителю, признававшему внутренній опытъ равноправнымъ

съ ви́днимъ. На этомъ основаніи слѣдовало бы скорѣе называть Локка *эмпиристомъ* въ самомъ высокомъ и лучшемъ значеніи слова. Гораздо болѣе важнымъ, чѣмъ наклеиваніе этихъ спорныхъ, чисто терминологическихъ ярлыковъ, является уразумѣніе той основной мысли, которая руководила философомъ при построеніи плана его ученія. Въ предисловіи къ своему главнѣйшему сочиненію онъ самъ рассказываетъ, какимъ образомъ безплодность метафизическихъ преній, которыхъ онъ былъ свидѣтелемъ, навела его на мысль о необходимости изслѣдовать, прежде всевозможныхъ утвержденій и споровъ, какъ далеко вообще простирается познавательная способность человека, не положены ли ей какія нибудь, быть можетъ, непреступныя границы, и каковы именно эти послѣднія? Въ такой постановкѣ вопроса именно и заключается историческое значеніе Локка. Нельзя сказать, что онъ былъ первымъ, поднявшимъ этотъ вопросъ. Скептики и мистики съ давнихъ поръ много имъ занимались. Но въ сущности они всегда затрагивали его только случайно: Локкъ впервые сдѣлалъ его основнымъ въ философіи, и въ этомъ лежитъ центръ тяжести его дѣятельности. При помощи своего главнаго сочиненія и влияния, оказываемаго имъ, онъ вполне запечатлѣлъ гносеологическій характеръ современной философіи, заложенный въ ней съ самаго начала. Раньше было указано, какимъ образомъ то противорѣчіе старой наукѣ, съ котораго всюду начало современное мышленіе, выставляло на первый планъ своихъ интересовъ вопросъ о методѣ правильнаго познанія. И обѣ великія системы, съ которыхъ началась научная философія новаго времени — система Бэкона и система Декарта — явно несутъ на себѣ печать этого методологическаго характера. Но методологія не есть еще гносеологія. Бэконъ и Декартъ съ непоколебимой увѣренностью предполагаютъ возможнымъ всеобъемлющее познаніе и ищутъ только дорогу къ этой возжелѣнной цѣли. Гносеологическая философія Локка исходитъ изъ сомнѣвающейся мысли, не является ли вообще эта цѣль изначала недостижимой для человека въ силу его собственной сущности? Въ формулировкѣ этой проблемы Локкъ ушелъ далеко впередъ: здѣсь онъ, безусловно, является предшественникомъ Канта, и величіе Канта, правда, значительно превосходящаго Локка, состоитъ лишь въ его новомъ методѣ рѣшенія гносеологической проблемы.

Но и методъ, избранный самимъ Локкомъ для рѣшенія этой проблемы, самъ по себѣ былъ несомнѣнно значителенъ и оказалъ рѣшающее влияние на философское мышленіе всего XVIII вѣка. Принципы его изслѣдованій можно бы было высказать въ томъ, что Локкъ видѣлъ рѣшеніе вопроса о возможности и границахъ человѣческаго познанія только въ изслѣдованіи и происхожденіи нашихъ представленій. Онъ исходитъ изъ убѣжденія, что познавательное значеніе представленій должно выясниться вмѣстѣ съ выясненіемъ ихъ происхожденія, а такъ какъ этотъ взглядъ его раздѣлялся современной ему эпохой, то его сочиненіе положило начало ряду глубокихъ и плодотворныхъ изслѣдова-

ній исторіи развитія челоѣческаго мышленія. Гносеологическій методъ Локка былъ психологическимъ, а въ болѣе узкомъ смыслѣ исключительно-психическимъ, и поэтому отъ него ведетъ начало то предпочтеніе, которое вся просвѣтительная философія оказывала психологическимъ вопросамъ. Все мышленіе XVIII вѣка было одушевлено психологическими интересами, и это имѣло свое научное основаніе въ томъ, что считали возможнымъ судить о познавательной силѣ идей по ихъ психологическому происхожденію.

Когда такимъ образомъ генезисъ представленій былъ сдѣланъ Локкомъ главной задачей философіи, онъ показалъ также и основное направление для рѣшенія этого вопроса. Въ нашихъ представленіяхъ существуетъ одно главнѣйшее различіе: различіе простыхъ и сложныхъ представленій, и поэтому для Локка прежде всего важно, которыя изъ нихъ являются первоначальными. При развитомъ сознаніи мы въ состояніи произвольно совершать какъ аналитическій процессъ разложенія сложнаго понятія на его элементы, такъ и синтетическое построеніе такого понятія изъ его элементовъ, и этотъ фактъ еще заранѣе не опредѣляетъ, который изъ двухъ процессовъ былъ первоначальнымъ въ непроизвольномъ развитіи нашего мышленія. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно разницы между единичными представленіями и общими сужденіями, подъ которыя подводятся первыя; а такъ какъ все научное знаніе состоитъ въ концѣ концовъ изъ общихъ сужденій, то вопросъ заключается въ томъ, получаютъ ли эти общія сужденія изъ единичныхъ представленій или же, напротивъ, являются первоначальными и существующими еще до нихъ? Локкъ во всѣхъ случаяхъ подаетъ голосъ за возникновеніе составнаго изъ простаго, общаго изъ единичнаго. По этой причинѣ онъ, съ одной стороны, сдѣлался родоначальникомъ того психологическаго направленія, которое до сихъ поръ чаще чѣмъ всѣ остальные приводило къ плодотворнымъ изысканіямъ и доставило цѣнные съ научной точки зрѣнія результаты. Онъ принадлежитъ къ основателямъ психологизма, которая считаетъ душевную жизнь законосообразнымъ движеніемъ простыхъ элементовъ, и которая и послѣ него пользовалась большимъ успѣхомъ въ Англіи. Съ другой же стороны, Локкъ такимъ образомъ сдѣлался самымъ послѣдовательнымъ представителемъ эмпиристической теоріи познанія.

Онъ развивалъ ее сначала въ формѣ полемики. Тотъ, кто считаетъ общія сужденія первоначальными сочетаніями представленій, долженъ считать ихъ непосредственной принадлежностью души или врожденными *); ибо общее никогда не можетъ быть предметомъ опыта. Дѣйствительно до Локка существовало такое воззрѣніе; представителями его были Декартъ и его ученики, причемъ послѣдніе, особенно камбриджская школа, еще болѣе рѣзко высказывали этотъ взглядъ; они

*) Было бы правильнѣе, какъ замѣтилъ Эйкенъ (Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, стр. 73) переводить латинское выраженіе «innatae», не какъ обыкновенно дѣлаютъ словомъ «врожденныя», а «врожденныя».

гонорили не только о врожденных понятіяхъ, каковы понятія Бога, или обязанности, или права, но и о врожденныхъ сужденіяхъ, каковы законъ причинности или заповѣдь о любви къ ближнему. Противъ этого ученія Локкъ направилъ значительныя нападки первой книги своего *Essay*. Этимъ самымъ онъ начиналъ споръ, протинувшійся чрезъ весь XVIII вѣкъ. Противоположность между эмпиризмомъ и рационализмомъ, носившая первоначально методологическій характеръ, была въ силу этого пересажена на психологическую почву, и „врожденные идеи“ *) со времени Локка стали философскою темою, чаще всего обсуждавшейся въ кабинетахъ, какъ и въ салонахъ эпохи Просвѣщенія. Но несмотря на примѣненіе всевозможной проникательности и остроумія, противоположность мѣтій, а съ ней и разница рационализма и эмпиризма вообще, сохранилась до Канта въ такой же рѣзкой формѣ, въ какой она обнаружилась уже при Локкѣ. Ибо гениальный трудъ, въ которомъ Лейбницъ проложилъ путь къ преодолѣнію этой противоположности, въ силу странной случайности, оставался скрытымъ отъ свѣта до 1763 г.

Нападки Локка на теорію *врожденныхъ идей*, были направлены въ главномъ противъ ея наислабѣйшей стороны, противъ всеобщаго признанія этихъ идей, котораго слѣдовало ожидать при существенной однородности человѣческихъ душъ, и на которомъ поэтому и настаивала противная сторона. Локкъ противорѣчить такому утвержденію, пользуясь психологическими и этнографическими данными. Логическія сужденія тождества и противорѣчія и метафизическій основной законъ причинности неизвѣстны не только дѣтямъ и идиотамъ, но и вѣкамъ нецивилизованнымъ народамъ. Не слѣдуетъ также прибѣгать къ тому возраженію, что фактически всѣ эти лица примѣняютъ подобныя идеи, сами не зная того. Возражать такимъ образомъ значить, по мѣтнію Локка, предполагать существованіе безсознательной дѣятельности представленій; а Локкъ считаетъ необходимымъ отрицать такую дѣятельность, въ силу картезіанскаго принципа, гласящаго, что душа есть сознательно мыслящая сущность. Отсюда завѣнеть то обстоятельство, что впоследствии вопросъ о возможности безсознательной дѣятельности мышленія сдѣлался часто обсуждавшимся спорнымъ пунктомъ между обоими воюющими лагерями новѣйшей философіи, и что рационализмъ настолько же упорно настаивалъ на этой возможности, насколько упорно ее отрицалъ эмпиризмъ. Локкъ не хочетъ также согласиться и съ тѣмъ возраженіемъ, что необходимо считать врожденными всѣ тѣ положенія, которыя признаются всѣми тотчасъ же, какъ только имъ сообщаютъ о нихъ: подобное значеніе приусице также каждому воспріятію, каждому счету и каждому правильному умозаключенію. Практическія основанія положенія, точно также какъ и теоретическія, отнюдь не образуютъ всюду

*) Терминологія всей новой философіи до конца XVIII вѣка приписывала слову «идея» (*idea, idee*), какъ въ латинскомъ, такъ и въ національныхъ языкахъ, общее значеніе представленія вообще; лишь со времени Канта этому слову былъ возвращенъ смыслъ болѣе или менѣе близкій къ платоновскому.

одинаковаго достоинства человеческой души. Знакомство съ дикими народами показало намъ, какъ это уже можно было видѣть и на примѣрѣ историческихъ и цивилизованныхъ націй, что ихъ нравственныя максимы сильно расходятся другъ съ другомъ, и что не можетъ быть рѣчи о одинаковой прирожденной нравственности человеческого рода. Наконецъ, что касается высочайшаго изъ всѣхъ понятій, понятія Бога, то Локкъ находитъ, что постоянно утверждавшійся до сихъ поръ „*consensus gentium*“ опровергается чрезъ знакомство съ такими народами, у которыхъ нѣтъ ни малѣйшаго понятія о Богѣ; и поэтому даже нѣтъ никакой надобности ссылаться на существующее у остальныхъ народовъ различіе представленія о Божествѣ. Итакъ, въ концѣ концовъ не остается ничего, что было бы общей врожденной принадлежностью человеческой души; напротивъ, скорѣе слѣдуетъ допустить, что первоначально душа подобна ненписанному листу бумаги, *tabula rasa*, на которомъ опять посредствомъ единичныхъ воспріятій впервые пишутъ свои знаки. И подобно тому, какъ тѣло является на свѣтъ совершенно нагимъ, такъ точно и душа при своемъ появленіи можетъ быть названа ницею, а всѣмъ, чѣмъ она владѣетъ впоследствии, обязана чувственному опыту: „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“.

Однако, для обоснованія этого послѣдняго положенія, уже зачастую употребляющагося въ схоластикѣ, необходимъ дальнѣйшій анализъ, тѣмъ болѣе, что лишь оно одно существеннымъ образомъ подтверждаетъ не-правильное подозрѣніе въ сенсуализмѣ, распространенное относительно ученія Локка. Локкъ именно съ самаго начала очень далеко отъ намѣренія искать исключительно въ частичномъ вѣсѣлѣтіи происхожденія того содержанія, которое первоначально пустая душа должна почерпнуть изъ опыта. Онъ устанавливаетъ два рода опыта, *sensation* и *reflection*, совпадающе съ тѣмъ, что въ новѣйшее время обыкновенно различаютъ внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ (выраженія, употреблявшиеся уже у Локка). Онъ видитъ между обоими различію въ томъ, что посредствомъ внѣшняго чувства мы получаемъ впечатлѣнія внѣшняго мира, тогда какъ внутреннее, напротивъ, возводитъ до нашего сознанія наши собственныя дѣянія и состоянія; и Локкъ думаетъ, что они отдѣлены другъ отъ друга первоначальнымъ и насквозь различнымъ характеромъ ихъ содержанія. Противоположность физическаго и психическаго міра, которую средневѣковое мышленіе могло только углубить и обострить, отражается довольно разнообразно въ начаткахъ новаго мышленія. У Декарта она выступаетъ въ видѣ рѣзкой разницы между мысленной и протяженной субстанціей, которую спиноизмъ могъ лишь скрыть, но не преодолѣть въ своемъ ученіи объ атрибутахъ. У Локка она принимаетъ психологическую и гнозисологическую форму, которую сохраняла съ тѣхъ поръ, именно форму первичной и производной дѣлѣ различія содержанія человеческого опыта. Это различіе оставилъ въ принципѣ открытымъ вопросъ о метафизическомъ отношеніи физическаго и психи-

ческого бытия, и утверждает только, что непосредственное впечатление нашего собственного опыта принуждает нас допускать двѣ отдѣльныя его сферы, которыя никакимъ образомъ не могутъ сравниваться другъ съ другомъ. Къ числу выдающихся заслугъ Локка относится тотъ фактъ, что онъ придалъ великой метафизической проблемѣ природы и духа болѣе умѣренную, но въ силу этого доступную истинно научному изслѣдованію, формулировку. А съ этимъ было связано другое важное слѣдствіе: именно — послѣ этого различія психологія могла перестать быть метафизическимъ умозрѣніемъ, не вдаваясь въ слѣдствіе этого тотчасъ же въ матеріалистическія предположенія. Новѣйшая *эмпирическая психологія* выросла исключительно на исторической почвѣ этого различія Локка. Если она впоследствии назвала себя наукой, основанной на опытѣ внутренняго чувства или естествознаніемъ внутренняго чувства, то свою самостоятельность по отношенію къ остальнымъ естественнымъ наукамъ она сохраняла лишь въ слѣдствіе утвержденія, будто имѣла въ томъ, что Локкъ назвалъ *reflexion*, непосредственный опытъ человѣка и его собственной психической дѣятельности.

Когда Локкъ пытался такимъ образомъ противопоставлять другъ другу, какъ самостоятельныя, оба рода опыта, то онъ всетаки считалъ ихъ дѣйствительное развитіе не одинаково первоначальнымъ. Правда, для того, чтобы заставить насъ воспринимать нашу собственную психическую дѣятельность, необходима особая сила „рефлексіи“: но прежде чѣмъ рефлексія можетъ начать свою дѣятельность, должны уже быть выношены другія психическія дѣятельности, которыя такимъ образомъ могутъ состоять только въ высшихъ воспріятіяхъ. Внутренній опытъ души надъ самой собою возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если душа навѣтъ побуждается къ ряду дѣйствій, которыя сами собой и образуютъ первое содержаніе ея знанія. Это именно и есть тотъ пунктъ, въ силу котораго имѣли извѣстное право называть Локка сенсуалистомъ. Но онъ ограничивается исключительно ученіемъ о томъ, что первый толчокъ также и къ дѣятельности внутренняго опыта и его первоначальное содержаніе дается лишь функциями высшаго опыта. Разумѣется, проведеніе этой мысли въ отдѣльныхъ подробностяхъ представляло такъ много различныхъ трудностей, что именно эта часть ученія Локка была подвергнута многочисленнымъ нападкамъ и видоизмѣненіямъ. Что касается тѣлесныхъ чувствованій, представленій отношенія и многихъ другихъ психическихъ явленій, то должно было казаться одинаково затруднительнымъ отнести ихъ какъ на сторону внутренняго, такъ и на сторону высшаго опыта; но основная мысль въ своемъ цѣломъ была такъ здрава и въ то же время настолько умѣло сдержана критическими границами, что вполне засвидѣтельствовала свою пригодность служить носителемъ точной науки. Она не предполагала заранее никакой метафизической гипотезы, вполне признавала фактъ разнообразности психическаго и физическаго опыта и всетаки соблюдала при этомъ эволюціонно-историческое основоположеніе, въ силу котораго первый толчокъ

ко всякой душевной дѣятельности рождается изъ функций способности ощущеній. Исповѣданіе такихъ принциповъ дѣйствительно сдѣлало Локка отцомъ современной психологіи.

Однако ближайшее вліяніе его ученія, также какъ и слѣдствія, введенія имъ самимъ, слѣдуетъ искать въ области гносеологіи. Здѣсь было необходимо прежде всего дать два отдѣльных отвѣта на общій вопросъ о познавательномъ значеніи представленій, одинъ изъ которыхъ касался бы простыхъ чувственныхъ воспріятій, а другой сложныхъ представленій, образующихся въ нашей душѣ изъ первыхъ. Относительно вопроса о чувственныхъ воспріятіяхъ Локкъ придерживался вполне картезианскаго ученія и облекъ этотъ вопросъ въ такую точную и удачную форму, что онъ оказалъ свое великое историческое дѣйствіе именно подъ этимъ видомъ. Если даже и правда, заключаетъ онъ, что эти чувственные образы ведутъ свое начало отъ вѣнншихъ предметовъ, то все-таки мы не имѣемъ никакого права допускать, что первые должны быть безусловно похожими на вторые. Когда мы пишемъ перомъ какое нибудь слово на листъ бумаги, то эти письменные знаки, правда, суть лишь дѣйствіе слова или мысли, которая выражена этимъ словомъ, но они не имѣютъ ни малѣйшаго, даже самаго отдаленнаго, сходства съ своей причиной, вслѣдствіе котораго должны были бы быть разсматриваемы какъ ея отраженіе. Насколько же мало мы имѣемъ право считать наши чувственные ощущенія отраженіями вещей. Они прежде всего лишь тѣ дѣйствія, которыя эти вещи оказываютъ на насъ, и всякое качество, обыкновенно приписываемое нами чувственной вещи, есть, выражаясь правильно, только способность вещи вызывать въ насъ опредѣленное дѣйствіе, т. е. возбуждать въ нашемъ умѣ опредѣленное представленіе. Слѣдовательно, ни въ одномъ чувственномъ ощущеніи самомъ по себѣ нѣтъ ручательства за его реальность. Точно также Локкъ думаетъ, что въ содержаніи воспріятій возможно установить разницу между такими ощущеніями, которыя суть отраженія дѣйствительности, и такими, которыя не являются этими отраженіями; и онъ различаетъ ихъ другъ отъ друга, давая имъ названія первичныхъ и вторичныхъ качествъ. Поэтому первичныя качества это тѣ, съ устраненіемъ которыхъ устраняются и сами вещи, а вторичныя тѣ, которыя принадлежатъ имъ только случайно и въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Такое толкованіе Локкъ придаетъ основной мысли о субъективности чувственныхъ воспріятій, встрѣченной нами у Кампанеллы, Галилея, Декарта и Гоббеса. При этомъ онъ главнымъ образомъ примыкаетъ къ Декарту и его принципу, въ силу котораго слѣдуетъ считать относящимся къ реальной сущности тѣмъ лишь то, что мы въ состояніи мыслить ясно и отчетливо. И слѣдствіе отсюда у Локка какъ разъ такое же, какъ и у Декарта: первичныя качества, т. е. истинныя свойства вещей суть и по его мнѣнію лишь математическія и пространственно-временныя опредѣленія величины, фигуры, числа, положенія и движенія; вторичными же качествами онъ объявляетъ воздѣйствіе тѣмъ на наше чувственное познаніе, такъ называемыя

чувственные качества цвѣта, звука, запаха, вкуса, температуры и т. п. Разница лишь въ томъ, что непроницаемость (*solidity*), относимая Декартомъ къ числу вторичныхъ качествъ, помещается Локкомъ въ разрядъ первичныхъ. Необходимость же видѣть въ чувственныхъ качествахъ только извѣстный родъ представлений чловѣка, но не конію дѣйствительно существующаго тѣлеснаго міра, — послѣ того какъ Галилей, Декартъ, Роббесъ и Локкъ съ одинаковой энергіей проповѣдывали ее, — сдѣлалась настолько общепризнаннымъ и само собою разумѣющимся убѣжденіемъ, раздѣляемымъ всею просвѣтительной философіей, что Кантъ, напримѣръ, въ своихъ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ уже не разсматривалъ специально этого вопроса, и лишь однажды при случаѣ коснулся ученія о вторичныхъ свойствахъ: обыкновенно же онъ молча предполагалъ его заранее, какъ основу своихъ собственныхъ теорій. Дѣйствительно, при помощи этихъ соображеній философія больше чѣмъ на столѣтіе предварила тотъ взглядъ, который былъ впоследствии эмпирически засвидѣтельствованъ и проведенъ психологіей подъ именемъ специфической энергіи органовъ чувствъ.

Съ другой стороны, вопросъ идетъ о томъ, насколько переработка чувственныхъ воспріятій въ чловѣческой душѣ претендуетъ на значеніе реальнаго познанія. Наши представленія прежде всего сохраняются при помощи памяти, затѣмъ они сочетаются другъ съ другомъ въ ряды ассоціаціонныхъ процессовъ сравненія и различенія, соединенія и раздѣленія, которые мы находимъ и у животныхъ; но далѣе абстрагирующее мышленіе образуетъ изъ нихъ понятія, которыя свойственны только чловѣку и высказываются посредствомъ рѣчи. Въ простыхъ воспріятіяхъ, если даже они не суть отраженія вещей, кроется всегда извѣстное отношеніе необходимости примѣнительно къ реальному міру, и они содержатъ въ себѣ его дѣйствія на насъ; воспоминанія же, ассоціаціи и отвѣченія, напротивъ, суть прежде всего чисто субъективные процессы, совершающіеся въ насъ по психическимъ законамъ, поэтому нельзя не считаться съ тѣмъ, почему результатамъ, получаемымъ при этомъ, — соединеніямъ и раздѣленіямъ содержанія представлений, — должно принадлежать познавательное значеніе. Здѣсь Локкъ стоитъ непосредственно передъ основной проблемой всей теоріи познанія, именно передъ вопросомъ, какимъ образомъ субъективный процессъ мышленія можетъ имѣть объективное значеніе, или, какимъ образомъ объяснить тотъ фактъ, что процессы, происходящіе въ насъ, должны представлять собой отраженія тѣхъ, которые протекать въ насъ? Если у Локка есть какая нибудь заслуга, касающаяся этой основной проблемы, то она, разумѣется, состоитъ скорѣе въ ясной и точной постановкѣ вопроса, чѣмъ въ внесеніи чего нибудь окончательнаго въ его рѣшеніе. Напротивъ, въ общемъ онъ останавливается на свойственныхъ англійской философіи предположеніяхъ номинализма, съ цѣлью извлечь изъ нихъ выводы, необходимые для его вопросовъ. Поэтому сочетанія представлений имѣютъ у него значеніе исключительно субъективныхъ процессовъ, которые лишь внутри мысли-

щаго существа носят на себѣ отпечатокъ известной психологической необходимости. Обозрѣвая все множество возникшихъ такимъ путемъ комплексовъ представлений, мы находимъ картину міра вещей, стоящихъ въ известномъ отношеніи другъ къ другу; наши сложные представления являются по своему содержанію частью субстанціи, частью ихъ модусами и отношеніями другъ къ другу. Значеніе послѣднихъ однако всегда обусловлено ихъ отношеніемъ къ субстанціямъ, и потому изслѣдованіе Локка сосредоточивается на этомъ понятіи, метафизическая важность которой такъ усиленно подчеркивалась картезіанствомъ. При этомъ онъ приходитъ къ въ высшей степени богатому послѣдственнымъ результату, что субстанція есть только неизвѣстный носитель ряда свойствъ и дѣятельностей. Мы можемъ заключить и установить съ достовѣрностью, что какой нибудь подобный носитель существуетъ въ единичномъ случаѣ; но отъ нашего познанія навѣки скрыто, чѣмъ собственно является сама субстанція, что остается въ ней, какъ ея самостоятельная сущность, за вычетомъ всехъ основанныхъ на отношеніяхъ свойствъ, которыя мы ей приписываемъ. Правда, данное изслѣдованіе Локка находится въ почти очевидномъ противорѣчій съ его ученіемъ о первичныхъ свойствахъ тѣлеснаго міра, но это противорѣчіе было едва замѣчено непосредственно слѣдующимъ за нимъ разнѣиомъ, и только послѣдовательности кантовскаго мышленія удалось преодолѣть его. Локку же, какъ и его послѣдователямъ, казалось важнѣе примѣнить въ известномъ смыслѣ скептическій результатъ этихъ изслѣдованій къ вопросу о матеріализмѣ, выставленному Гоббсомъ и становившемуся впоследствии все болѣе и болѣе жгучимъ. Проблема душевной субстанціи, уже безъ того затруднительная съ научной точки зрѣнія и еще болѣе запутанная религиозными соображеніями, правда, не могла быть рѣшена такимъ путемъ, но за то тѣмъ удобнѣе удавалось ее обойти. Ибо, если мы вообще ничего не знаемъ о природѣ субстанціи, то нѣтъ никакой причины смѣиваться въ существованіи духовныхъ субстанцій; но, съ другой стороны, у насъ также мало данныхъ, чтобы отрицать возможность существованія субстанціи, обладающей свойствами мышленія наряду съ свойствами тѣлесности.

Что касается далѣе модусовъ и отношеній субстанціи, то ихъ содержаніе, правда, обусловлено отчасти воспріятіями или сочетаніями воспріятій, но никакое разсужденіе не можетъ гарантировать намъ безусловную достовѣрность того, что отношенія, которыя устанавливаются нашими сравнивающимъ мышленіемъ между отдѣльными опредѣленіями его содержанія, суть реальныя отношенія субстанцій. Нѣтъ никакого доказательства, которое бы исключало неправдоподобную, конечно, возможность, что дѣйствительныя субстанціи не стоятъ ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу, или же относятся другъ къ другу совершенно иначе, чѣмъ мы вынуждены ихъ мыслить. Къ числу основныхъ воззрѣній философіи Локка принадлежитъ его неопровержимое убѣжденіе, что мы, вслѣдствіе психологической законосообразности, должны пред-

ставить себѣ міръ такъ, какъ мы это дѣлаемъ, даже въ томъ случаѣ, если бы онъ былъ совершенно инымъ; и что поэтому наше мышление, даже въ самыхъ несомнѣнныхъ своихъ выводахъ, не обладаетъ никакимъ ручательствомъ за ихъ тождественность съ дѣйствительностью. Самъ Локкъ развиваетъ это ученье, какъ уже раньше Гоббесъ, до нѣкоторой степени въ зависимости отъ формъ средневѣкового номинализма и терминизма; именно онъ постоянно возвращается къ тому, что эти понятія отношенія суть отвлеченныя представленія, которыя не имѣютъ непосредственно соответствующаго имъ предмета, а образованы путемъ воспоминанія, слиянія и отвлеченія при помощи словеснаго знака, и это кажется ему настолько важнымъ, что онъ посвящаетъ отдѣльную книгу своихъ изслѣдованій разсмотрѣнію человѣческой рѣчи. Эту книгу слѣдуетъ цѣнить, какъ одинъ изъ первыхъ опытовъ философіи языка, и какъ таковой она содержитъ въ себѣ множество плодотворныхъ мыслей. Локкъ обращаетъ вниманіе на то, что въ языкѣ, именно по причинѣ такой его сущности, наряду съ возникновеніемъ мысли вообще лежитъ и возникновеніе заблужденія, и думаетъ, что послѣднее коренится главнымъ образомъ и въ большинствѣ случаевъ въ слѣдующемъ обстоятельствѣ: при одномъ и томъ же словесномъ или письменномъ знакѣ у различныхъ людей возникаютъ различныя мысли, но они при этомъ воображаютъ, что мыслятъ одно и то же, такъ что въ ихъ сообщеніи невольнo изкрадывается „*quaternio terminorum*“. Поэтому Локкъ считаетъ главной задачей философской науки о языкѣ возможно тщательнѣйшее раздѣленіе логическаго элемента рѣчи отъ психологическаго и историческаго и рекомендуетъ прежде всего освободить содержаніе каждаго понятія отъ побочныхъ мыслей, прикрѣпившихся къ нему въ силу общихъ и личныхъ привычекъ. Этимъ самымъ онъ, съ одной стороны, напоминаетъ бэконовское ученіе объ „*idola fori et theatri*“, а съ другой указываетъ впередъ на всѣ тѣ стремленія, которыя уже отчасти при его жизни были направлены къ созданію философскаго языка.

Вслѣдъ за тѣмъ Локкъ, считая воопш собранными матеріалы для отвѣта на основной вопросъ гносеологии, подводитъ итоги въ четвертой книгѣ своего труда. Что касается познанія въ обыденномъ значеніи согласія представленій съ ихъ объектами, то, разумѣется, о немъ можно говорить только въ крайне узкомъ смыслѣ, именно ограничиваясь воспріятіями внутренняго чувства. Простыя представленія, посредствомъ которыхъ мы узнаемъ о состояніяхъ своей собственной души, и которыя не имѣютъ никакого иного содержанія, кромѣ этихъ самыхъ состояній, даютъ намъ (въ чемъ Локкъ не считаетъ нужнымъ усомниться) правильное отраженіе дѣйствительно находящихся въ насъ состояній. Можно назвать это ученіе Локка эмпиристическимъ и обобщеннымъ оборотомъ картезианской теоріи самосознанія. Правда, пониманіе англійскаго философа не отличается той абстрактной достовѣрностью, на которой зиждутся картезіанскія идеи, но за то оно преодолеваетъ односторонность, вслѣдствіе которой рационалистическій мыслитель приписывалъ

самодостоверность только мышлению, и ставить на мѣсто формальнаго отнесенія сознанія къ самому себѣ всю полноту живого содержанія одѣльной души. Но Локкъ считаетъ только этотъ опытъ надъ самимъ собой отраженіемъ дѣйствительности: воспріятія же внѣшнихъ чувствъ, напротивъ, не могутъ претендовать на такое значеніе, чувственные качества суть лишь субъективные состоянія познающихъ душъ, а пространственно-временныя отношенія, хотя и являются первичными свойствами, однако ихъ реальность, какъ говоритъ Локкъ въ этомъ мѣстѣ, никогда не можетъ быть установлена съ полной достоверностью. Даже существованіе тѣлеснаго міра вообще не подкрѣпляется никакимъ безусловно неоспоримымъ доводомъ. Можно лишь доказать, въ противовѣсъ абсолютному скептицизму, стремящемуся обратить весь міръ въ пустую грезу, что существованіе тѣль имѣетъ большую вѣроятность. Во всякомъ случаѣ наше познаніе этого міра весьма ограничено, въ частности потому, что ни одно воспріятіе не есть отраженіе дѣйствительности, а въ общемъ потому, что всѣ сочетанія, въ которыхъ мы себѣ представляемъ вещи, вносятся въ нихъ нашимъ собственнымъ умомъ: вѣдь самъ Локкъ употребляетъ понятіе „міра“, какъ разительное доказательство того, какимъ образомъ человекъ, при помощи рѣчи, въ состояніи соединить въ *одно* представленіи столь разнообразныя и несоединимыя элементы.

Поэтому, если понимать подъ метафизикой научное познаніе міра, знаніе о субстанціяхъ и законахъ ихъ взаимной связи, то философія Локка объявляетъ: метафизика не существуетъ. Если подразумевать подъ познаніемъ представленіе, отражающее дѣйствительно существующій предметъ, то Локкъ (согласуясь съ Декартомъ) говоритъ: существуетъ знаніе о насъ самихъ; но онъ тотчасъ же прибавляетъ: и не существуетъ знанія о вещахъ. Трансцендентное понятіе истины, т. е. понятіе обыденнаго сознанія, предполагающаго сравненіе представленій съ вещами, тѣмъ самымъ устраняется, и на его мѣсто у Локка выступаетъ, какъ прообразъ всякой будущей теории познанія, *идеализмъ или идеализмъ истинны*, которое было подготовлено всѣмъ развитіемъ номинализма и вполнѣ высказано уже Гоббсомъ: оно гласитъ, что для человека истина заключается въ *согласіи представленій не съ вещами, но другъ съ другомъ*. Истина есть не что иное, какъ правильное сочетаніе представленій; въ этомъ смыслѣ она не принадлежитъ какому либо единичному и простому представленію, но *начинается лишь тамъ, гдѣ человекъ подводитъ подъ извѣстные законы содержаніе первичныхъ представленій и ставитъ ихъ въ связь другъ съ другомъ*. Локкъ, въ довольно нелогичной координаціи, различаетъ четыре рода тѣхъ отношеній представленій, формальное познаніе которыхъ возможно: во-первыхъ, тождество и различіе, во-вторыхъ, модальныя и причинныя отношенія, въ-третьихъ, осуществленіе, и въ-четвертыхъ, вынужденіе къ признанію дѣйствительности. Далѣе въ познаніи этихъ основныхъ отношеній онъ опять такъ различаетъ интуитивный и демонстративный процессы, смотря по тому, *исматриваются ли они непосредственно въ*

сопоставления обоихъ представлений, или же приобретаются посредствомъ дѣйствій логическаго мышленія. Затѣмъ онъ выводитъ, что общія сужденія никогда не возникаютъ изъ интуиціи, но только изъ демонстраціи. Но благодаря картезіанскому вліянію Локку вполне ясно и то, что логическій процессъ, при помощи котораго добываются эти общія сужденія, не есть индукція, остающаяся неполной въ силу самой своей сущности; онъ обращаетъ противъ Закона неограниченнаго требованія по-смибнаго математическаго доказательства. Наряду съ этимъ онъ выставляютъ достойныя вниманія соображенія, касающіяся цѣнности этихъ общихъ сужденій, которую не слѣдуетъ ни преувеличивать, ни умалять. Локкъ, въ противоположность картезіанцамъ, вполне правильно обращаетъ вниманіе на то, что познаніе единичныхъ фактовъ также важно для отдѣльныхъ наукъ, какъ и усмотрѣніе общихъ законовъ; съ другой стороны, онъ охраняетъ отъ нападковъ чистаго эмпиризма научный идеальнаго міровоззрѣнія. Наконецъ, онъ различаетъ въ общихъ сужденіяхъ такіе, которые возникаютъ путемъ одного лишь анализа понятій и слѣдовательно не сообщаютъ ничего новаго, отъ сужденій, дѣйствительно расширяющихъ знаніе; и это изслѣдованіе предвѣщаетъ кантовское дѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія. Въ общемъ эти методологическія размышленія обнаруживаютъ разумное стремленіе примирить духъ бэконовской философіи, направленный на познаніе фактовъ, съ строгостью картезіанскаго мышленія. И въ этомъ направленіи локковское ученіе идетъ по пути, который былъ предначертанъ уже Гоббсомъ, и котораго послѣдній придерживался во многихъ отношеніяхъ съ гораздо большей точностью. Но центромъ тяжести философіи Локка остается то гносеологическое изслѣдованіе, которое ограничиваетъ человѣческое знаніе опытомъ вѣшняго и внутренняго чувства и понимаетъ всю доступную человѣку истину, какъ логическое усмотрѣніе отношеній представлений другъ къ другу. Такимъ образомъ философія Локка является отличительной современной формой термиристическо-номиналистической теоріи познанія и вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ простымъ и прозрачно-яснымъ образчикомъ эмпиризма; именно въ этой почти дѣтской простотѣ и заключались тѣ чары, которыми философія Локка опутала всю эпоху Просвѣщенія.

И въ остальныхъ областяхъ мысли Локка обнаруживаютъ тотъ же характеръ разумнаго и при томъ всетаки основаннаго на идеальныхъ началахъ приспособленія къ дѣйствительнымъ обстоятельствамъ. Въ этомъ отношеніи главнымъ образомъ интересно примиряющее положеніе, занимаемое имъ какъ въ теоретическихъ, такъ и въ историческихъ вопросахъ, по отношенію къ религіознымъ обстоятельствамъ. Онъ не проповѣдуетъ ни хладнокровнаго отрицанія лорда Бэкона, ни государственнаго всемогущества, цотребованнаго Гоббсомъ. Къ тому же, въ силу благоприятныхъ общественныхъ условій, религіозныя страсти мало по малу успокоились, и радикализмъ ни съ одной изъ сторонъ уже не являлся политической логикой времени. Поэтому среди философовъ того

времени Локкъ до известной степени *теологъ-посредникъ*, охраняющій вѣру въ откровеніе и пытающійся согласовать ее съ разумомъ. Онъ разсуждаетъ въ томъ смыслѣ, какъ это уже было сформулировано (Томой Аквинатомъ, что въ религіи божественное откровеніе дало и могло дать лишь такіе законы, которые находятся въ полномъ согласіи съ разумомъ чловѣка, даннымъ ему также отъ Бога: съ другой стороны онъ считаетъ возможнымъ понимать необходимость откровенія въ томъ смыслѣ, что путемъ послѣдняго намъ сообщается такое знаніе, которое, даже въ случаѣ своего согласія съ разумомъ, всетаки не могло быть найдено умомъ чловѣка, ограниченнымъ чувственнымъ опытомъ. Поэтому Локкъ вполне допускаетъ существованіе естественной теологіи, т. е. ученія о Богѣ, находяимаго однимъ лишь разумомъ; однако онъ утверждаетъ, что въ положительныхъ религіяхъ наряду съ этимъ содержится еще другой элементъ, вполне согласующійся съ естественной теологіей, но обрѣтаемый только путемъ откровенія. Въ этомъ направленіи онъ прокладываетъ путь къ примиренію познанія разума съ религіознымъ догматомъ, и дальѣйшее развитіе англійскаго деизма послѣдшне устремилось по этому пути, пока онъ снова не привелъ къ страстному раздвоенію. Что касается отдѣльныхъ вѣроисповѣданій, то Локкъ относится къ нимъ съ одинаковымъ безпристрастіемъ и въ сущности преслѣдуетъ при этомъ только практическую и политическую точку зрѣнія, какъ это дѣлали и Баконъ и Гоббесъ, въ силу обстоятельствъ времени и исходя изъ своихъ предпосылокъ. За одно съ большинствомъ тогдашнихъ мыслителей, Локкъ подчеркиваетъ требованіе *государства, независимаго отъ вѣроисповѣданія*, и его „Письма о вѣротерпимости“, часть которыхъ была написана еще въ Нидерландахъ, и которыя обращены противъ правленія послѣдняго Стюарта, самымъ энергичнымъ образомъ проповѣдуютъ свободу совѣсти, доказывая, что государство, которому слѣдуетъ заботиться только о мірскомъ благоденствіи гражданъ, можетъ лишь повредить себѣ религіозной партійностью, какого бы рода она ни была. Съ другой стороны, онъ не устаетъ повторять власть имущимъ, что истинная религія не нуждается ни въ насиліи, ни въ государственной и полицейской поддержкѣ. Наоборотъ, онъ смотритъ на нее, какъ на свободную ассоціацію и хочетъ осуществить на практикѣ свою точку зрѣнія въ порученномъ ему въ 1669 году планѣ государственнаго устройства сѣверо-американской провинціи Каролина, отданной Карломъ II восьми англійскимъ лордамъ; въ этомъ очеркѣ онъ является сторонникомъ того убѣжденія, что религія и ея культъ должны быть не дѣломъ государства, а только дѣломъ общины. И почти кажется, что здѣсь онъ почувствовалъ и высказалъ сѣверо-американскій принципъ „*свободной церкви въ свободномъ государствѣ*“. Онъ хотѣлъ дать свободу всѣмъ исповѣданіямъ и сектамъ, за исключеніемъ тѣхъ, принципы которыхъ дѣлаютъ невозможнымъ или сомнительнымъ дѣйствительность присяги.

Въ общемъ же Локкъ лишь мимоходомъ развиваетъ эти религіозно-философскія и церковно-политическія идеи; центръ тяжести его науч-

ныхъ интересовъ остается въ гносеологическихъ вопросахъ. Точно также и его мысли объ этическихъ отношеніяхъ дѣлались извѣстными только въ отрывочной и несистематической формѣ. Въ общемъ онъ исповѣдовалъ ту основную мысль, что и въ этикѣ *блаженство* чловѣка является послѣдней и высшей точкой зрѣнія, и придаетъ практической философій, по аналогіи со своими теоретическими изслѣдованіями, направленіе, оказавшее большое историческое вліяніе, но не проведенное далѣе имъ самимъ. Въ силу этого направленія практическая философія должна прежде всего класть въ основу своихъ размысленій о нравственности разсмотрѣніе психологическаго механизма области воли и побужденій. А такой анализъ обнаруживаетъ, что вся нравственность заключается въ исполненіи какого нибудь повелѣнія: поэтому она возможна и понятна только въ томъ случаѣ, если системѣ естественныхъ стремленій противостоитъ повелѣвающая воля, которой подчиняется индивидуумъ. Вся нравственность коренится *въ авторитетѣ*. Въ чловѣческой жизни авторитетъ проявляется въ тройкой формѣ: какъ откровенная божественная воля, какъ государственнй законъ и какъ нравственная норма и общественное мнѣніе. Но Локкъ высказалъ и эти мысли лишь мимоходомъ и не провелъ ихъ научнымъ и связнымъ образомъ.

То же самое слѣдуетъ сказать и о его педагогическихъ взглядахъ. Они также не образуютъ системы: но они больше, чѣмъ система: они сдѣлались оплодотворяющей силой въ развитіи дѣла воспитанія въ Европѣ. Масса отрывочно набросанныхъ имъ мыслей содержитъ въ себѣ основныя черты педагогическаго направленія, распространеннаго въ Германіи въ связи съ именемъ Руссо, вслѣдствіе того, что оно стало тамъ извѣстнымъ, благодаря сочиненіямъ вышеупомянутаго мыслителя. Въ основѣ этого направленія лежитъ мысль о *свободномъ развитіи естественнаго чловѣка*, и всѣ тѣ требованія выработки самостоятельности, ученія подъ видомъ игры, свободы тѣлесныхъ упражненій, наглядной формы теоретическаго преподаванія, сообразованія съ индивидуальными особенностями, развитія собственнаго самостоятельнаго характера,—требованія, которыя съ одушевленіемъ были подхвачены прогрессивной педагогикой XVIII вѣка, и которыя она съ удивительными отвѣтленіями старалась провести, собраны въ выразительныхъ „Мысляхъ о воспитаніи“ Локка. У него эти требованія покоятся даже на гораздо болѣе благородной и величественной основѣ, чѣмъ у Руссо; ибо всѣ они основаны на нравственной идеѣ семьи. Однако при этомъ нельзя не считаться съ тѣмъ фактомъ, что приуроченіе этихъ требованій къ особымъ условіямъ англійской семейной жизни и англійскихъ нравовъ, хотя и имѣло многія преимущества, однако влекло за собой цѣлый рядъ недостатковъ и односторонностей, которые Руссо впоследствии отбросилъ.

Участь, подобная судьбѣ педагогики Локка, постигла въ литературномъ отношеніи и его *политику*. И въ этой области во Франціи и въ Германіи Монтескье обыкновенно считается, если не основателемъ, то всотакіи самымъ типичнымъ и совершеннѣйшимъ представителемъ *комети-*

конституціоннаго государственнаго права, тогда какъ въ дѣйствительности всѣ существенныя и значительныя черты его теоріи являются лишь удачнымъ воспроизведеніемъ ученій, при помощи которыхъ Локкъ въ своихъ „двухъ трактатахъ о правленіи“ хотѣлъ обосновать и защитить отъ нападокъ какъ абсолютизма, такъ и республиканизма политическую систему, введенную Вильгельмомъ Оранскимъ. Въ дѣйствительности націи и эпохѣ, создавшей первую конституціонную монархію, подобала и слава открытія ея теоріи. Фильмеру и Гоббесу, представителямъ отчасти іерархическаго, отчасти чисто политическаго абсолютизма, побѣдоносно возражалъ уже Альджернонъ Сидней въ своихъ „Discourses concerning government“, и Локкъ лишь дополнилъ эти мысли подѣ влияніемъ истинной формы, найденной тѣмъ временемъ системой. Онъ понималъ характеръ современнаго государства прежде всего, какъ полное раздѣленіе политической и церковной власти, въ сліяніе которыхъ состояла сущность средневѣковья. Но когда онъ, вопреки этому, совершенно въ духъ Гоббеса, основываетъ государство на договорѣ, въ силу котораго всѣ граждане передали свое право государственной власти для его болѣе надежной охраны, то онъ въ противоположность Гоббесу доказываетъ, что эта власть должна быть ввѣрена не произволу отдѣльной личности, но *волѣ большинства*. Исходя изъ этой точки зрѣнія онъ набросалъ основныя черты *представительнаго устройства*, требуя для законодательной власти представительства гражданъ государства, ихъ сословія, ихъ интересовъ и ихъ историческихъ правъ въ законодательныхъ корцусахъ. Далѣе, на основаніи опыта, приобретеннаго англійскою націей во время ея революцій, этотъ конституціонализмъ требовалъ въ теоріи, какъ и на практикѣ, раздѣленія исполнительной и законодательной власти, и отдавалъ послѣднюю какъ въ ея внутреннемъ проявленіи (т. е. исполнительную власть въ болѣе тѣсномъ смыслѣ), такъ и въ ея отношеніи къ другимъ государствамъ (т. е. федеративную власть, по выраженію Локка), — въ руки наследственной монархіи. Примиреніе революціоннаго стремленія къ свободѣ съ необходимостью историческаго развитія нашло тѣмъ самымъ свое теоретическое выраженіе. Но опытъ, приобретенный благодаря англійской революціи, все болѣе забывался въ ходѣ развитія эпохи Просвѣщенія по мѣрѣ того, какъ утрачивалось чувство историческаго самосознанія, и континенту пришлось еще разъ пережить этотъ опытъ при болѣе грандіозныхъ и затруднительныхъ обстоятельствахъ во время бурь французской революціи.

Такимъ образомъ во всѣхъ областяхъ знанія Локкъ стоитъ въ центрѣ умственныхъ движеній своего времени и во главѣ тѣхъ стремленій мысли, которыя волновали слѣдующее за нимъ столѣтіе. Безпристрастное и разумное спокойствіе разсужденій, отрезвляющая ясность размысленій дѣлаютъ его образцомъ для всей эпохи Просвѣщенія, и его ученія до извѣстной степени образуютъ какъ бы прелюдію великой симфоніи идей этой эпохи, — прелюдію, въ которой звучатъ то

громче, то тише все теченія, все отдѣльныя формы движенія. Для эпохи англійскаго Просвѣщенія въ частности Локкъ является опредѣляющимъ умомъ, къ идеямъ котораго примыкаютъ все направленія, или задаваясь цѣлью дополнить и провести ихъ далѣе, или же намѣреваясь измѣнить и оспаривать ихъ. Нити умственнаго движенія, связанныя въ его мышленіи, тянутся отъ него въ разныя стороны и лишь разъ въ Дарвинѣ Юмъ объединяются снова въ грандіозное явленіе. И потому нашей ближайшей задачей будетъ прослѣдить направленіе этихъ отдѣльных нитей.

§ 29. Философія нравственности.

При выполненіи этой задачи слѣдуетъ отправляться отъ области, сравнительно меньше всего разработанной Локкомъ, т. е. отъ философіи нравственности, которая, независимо отъ религіозно-научныхъ соображеній, многообразно связанная съ нею, была предметомъ оживленныхъ преній. Въ этой области именно теорія Гоббеса принесла обильные плоды, сказавшіеся, правда, сначала лишь въ рожденіи разнообразныхъ противорѣчій. Попытка этого философа, сдѣлать нравственную философію независимой отъ всехъ формулъ религіознаго обоснованія, была въ сущности явленіемъ параллельнымъ родственному стремленію философіи права и потому нашла свое принципиальное признаніе именно съ ея стороны. Наряду съ системой *естественнаго права* сочувственно привѣтствовали и систему *естественной нравственности*. Однако не были согласны съ выполненіемъ, которое Гоббесъ придавалъ этой идеѣ. Мысль о томъ, что въ самыхъ благородныхъ формахъ нравственной жизни слѣдуетъ въ концѣ концовъ всегда видѣть только извѣстные конечные продукты механизма индивидуальныхъ влеченій, самого по себѣ вполне и насъкозь эгоистическаго, оскорбляла и пугала умы современниковъ, которые по той же самой причинѣ отвергали и систему государственнаго ученія Гоббеса. Въдѣ и здѣсь онъ пробовалъ объяснить государственный строй, какъ продуктъ эгоизма, ищущаго спасенія отъ опасностей всеобщаго состоянія борьбы въ обезпечивающемъ договорѣ. Въ противоположность этому мнѣнію придерживались ученія Гуго Гроція, который нашелъ въ природѣ челоѣка особый первичный органъ общественной жизни, названный имъ *потребностью въ общеніи*. Сходнымъ же образомъ считали необходимымъ разсуждать и въ болѣе общей области нравственной философіи. Упорно держались того мнѣнія, что нравственная жизнь должна быть понята изъ природы челоѣка; но, опасаясь вывести ее изъ эгоистическихъ побудительныхъ причинъ, допускали въ челоѣкѣ *первоначальное нравственное предрасположеніе*, которое съ самаго начала совершенно независимо и находится въ извѣстномъ противорѣчій и борьбѣ съ эгоистической стороной челоѣческой природы. Ясно, что такимъ образомъ проблема нравственной философіи была перенесена въ область психологическихъ изслѣдованій или гипотезъ. Ибо съ этой точки зрѣнія рѣчь

идеть главнымъ образомъ только объ отысканіи и установленіи такого моральнаго органа въ природѣ человѣка, и все развитіе англійской философіи нравственности состояло въ концѣ концовъ во все болѣе и болѣе рельефной чеканкѣ опредѣленія этого понятія. Этимъ она примыкала къ стоико-цицероновскому ученію о „врожденныхъ идеяхъ“, практическая сторона котораго именно и проповѣдывалась новоплатоновцами Кумбриджа въ противовѣсъ Гоббесу, и которое утверждало апіорность нравственныхъ принциповъ, какъ *lex naturae im consensus gentium*.

Первый опытъ въ этомъ направленіи былъ сдѣланъ вскорѣ послѣ Гоббеса Кумберландомъ (Cumberland, 1632—1719) въ его „*De legibus naturae disquisitio philosophica*“ (London 1671). Онъ называлъ эту самостоятельную основу нравственности *благожелательными или альтруистическими склонностями* и рассматривалъ ее, какъ искони заложенную въ человѣческой природѣ въ противовѣсъ эгоистическимъ склонностямъ: затѣмъ исходя изъ этой противоположности, онъ старался объяснить при помощи психологической законосообразности, какъ того требовалъ Бэконъ, и согласуясь съ механизмомъ мотивациі, какъ его проводилъ Гоббесъ, всю совокупность нравственной жизни въ видѣ борьбы этихъ двухъ побудительныхъ началъ другъ съ другомъ. Ко всему этому онъ присоединилъ попытку изобразить и основаніе государственной жизни, какъ одну изъ формъ развитія этихъ альтруистическихъ склонностей, такимъ образомъ, что его взглядъ вполне соотвѣтствовалъ сведенію къ потребности и въ общеніи въ смыслѣ Гуго Гроція; при этомъ до нѣкоторой степени обнаружилось стремленіе подчинить философское ученіе о правѣ общей точкѣ зрѣнія нравственной философіи, стремленіе, ставшее впоследствии столь важнымъ и широко распространеннымъ.

Но самымъ значительнымъ и вліятельнымъ изъ англійскихъ философовъ моралистовъ былъ Антоній Эшли Куперъ, графъ Шефтсбери (Shaftesbury, 1671—1713), внукъ того государственнаго мужа, который былъ другомъ Локка, и самъ еще пользовавшійся знакомствомъ философа. У него прежде всего особенно рѣзко выступила общая основная мысль о совершенной самостоятельности нравственной философіи, и эта рѣзкость повела съ обѣихъ сторонъ къ одинаково бурной полемикѣ. Попытка Гоббеса построить нравственную философію въ материалистическомъ смыслѣ на физическихъ или физиологическихъ основахъ кажется ему такой же ошибочной, какъ и стремленія теологіи вывести ее изъ религіознаго откровенія. Въ обонхъ случаяхъ влѣдствіе самого выведенія у нравственныхъ идей отнимается ихъ собственная цѣнность. Ихъ достоинство одинаково теряется, рассматриваемъ ли мы ихъ въ религіозномъ смыслѣ, какъ истеченія божественной воли и соединяемъ съ общаніями награды и угрозами наказанія, или считаемъ механическими продуктами природы. Добро, добродѣтель и право, напротивъ, являются какъ нѣчто основанное только на самомъ себѣ, какъ нѣчто совершенное само по себѣ и безусловно цѣнное, и поэтому могутъ быть только понимаемы и постигаемы, но отнюдь не выводимы откуда бы то ни было. Этимъ самымъ

Шефтсбери указалъ идеалъ для нравственной философіи, къ которому она долго стремилась; особенно же энергично было это стремленіе у Канта. Но самъ Шефтсбери былъ далекъ отъ рѣшенія этой задачи и поэтому впоследствии долженъ былъ покориться тому, что Кантъ отнесъ его къ числу типичныхъ представителей гетерономной нравственности. Ему стоялъ поперекъ дороги, съ одной стороны, психологическій основной складъ мышленія, который онъ раздѣлялъ съ своимъ столѣтіемъ, съ другой—рядъ личныхъ склонностей, совокупное дѣйствіе которыхъ налагало на его нравственную философію отпечатокъ ясно выраженнаго *эвдемонистическаго характера*. Онъ обязанъ обстоятельному и конгеніальному изученію жизни классической древности тѣмъ *эстетическимъ чувствомъ*, благодаря которому занялъ свое мѣсто въ развитіи нравственно-философскихъ изслѣдованій. Уже безусловная цѣнность, приписываемая имъ нравственнымъ идеямъ, имѣетъ несомнѣнно эстетическій отбѣлокъ. По его мнѣнію, добрымъ и цѣннымъ самымъ по себѣ можетъ быть лишь то, что и въ то же время служитъ причиной и предметомъ высшаго разумнаго наслажденія, и онъ, въ чисто эллинскомъ духѣ, разсматриваетъ поэтому состояніе добродѣтели и права въ то же время какъ состоянія наивысшаго блаженства. Онъ вводитъ въ современную нравственную философію основную мысль античной этики, — сократовскую проблему тождества добродѣтели и блаженства, — но съ ней вмѣстѣ врывается вся масса казуистическихъ трудностей и двусмысленностей и та софистика человеческого сердца, которая уже въ древности сопутствовала этой идеѣ. Ибо ученіе о томъ, что только добродѣтель есть истинное блаженство, всегда превращалось въ рукахъ людей въ другую доктрину, гласящую, что добродѣтель состоитъ въ стремленіи къ блаженству, и никто не можетъ помѣшать неизбѣжному дѣйствію того факта, въ силу котораго люди, разъ узнавъ, что добродѣтель даетъ счастье, начинаютъ любить ее и стремиться къ ней именію ради того счастья, которое она влечетъ за собой. Такъ точно и ученіе Шефтсбери, что особенно замѣтно у его послѣдователей, развилось въ совершенный эвдемонизмъ и въ ученіе о блаженствѣ, на сторону котораго стала вся нравственная философія вѣка Просвѣщенія, и противъ котораго впервые попытка выступить Кантъ. Но у Шефтсбери этотъ эвдемонизмъ еще не связанъ съ той прозаической трезвостью, которая его характеризуетъ впоследствии, а напротивъ, какъ бы окутанъ дымкой поэзіи. Если добродѣтель есть предметъ высшаго наслажденія, то она должна заключать въ себѣ и что, являющееся причиной этого наслажденія, и тѣмъ она, по разсужденію Шефтсбери, вступаетъ въ самое близкое родство съ *прекраснымъ*. Всякое наслажденіе, въ сущности говоря, есть истеченіе эстетическаго отношенія; все, что намъ доставляетъ наслажденіе, должно какимъ бы то ни было образомъ носить на себѣ характеръ прекраснаго. Эта связь нравственной оцѣнки съ *эстетической*, которая, при гораздо болѣе совершенной и тонкой выработкѣ понятій, была доведена до полной ясности только герbartовскою философіей, схвачена Шефтсбери какъ бы путемъ ге-

пальной интуиции. Самъ онъ весьма обстоятельнымъ образомъ занимался теоріей и критикой изящной литературы и образовательныхъ искусствъ, и разнообразные интересы его богатаго и живаго ума были такимъ образомъ связаны точкой зрѣнія греческой калокагатіи. Единство красоты и добра является для него верховной и послѣдней мыслью. Его эвдемонизмъ эстетиченъ, и въ немъ воспроизведена вся поэзія жизненной мудрости эллиновъ. Въ этомъ заключалась та привлекательность, которой его сочиненія чаровали умы XVIII столѣтія, и въ частности поэтовъ Германи. Для него міръ озаренъ блескомъ красоты, и добродѣтель, по его мнѣнію, есть только познаніе изливающегося на вселенную духа красоты. Вліяніе его мыслей подкрѣплялось ихъ изложеніемъ. Уже его юношеское произведеніе „Enquiry concerning virtue and merit“ и всѣ дальнѣйшія составныя части впервые напечатаннаго въ 1711 году сборника „Characteristics of men, manners, opinions, times“ свидѣтельствуютъ о блестящемъ изложеніи и остроумной прелести языка, вмѣстѣ съ которыми въ науку началъ проникать вкусъ, и было положено начало сопоставленію научности съ изящной литературой.

Такимъ образомъ, наконецъ, и мысль, опираясь на которую Шефтебери хотѣлъ опредѣлить сущность добродѣтели, оказывается также эстетической: все прекрасное основано на гармоніи, и поэтому добродѣтель должна какимъ бы то ни было образомъ содержать въ себѣ гармонію. Гармонія же всюду является соединеніемъ разнообразнаго, примиреніемъ противоположнаго. Поэтому добродѣтель слѣдуетъ искать только въ примиреніи тѣхъ противоположностей, которыя заложены въ природной сущности волевой жизни человѣка. И Шефтебери кажется, что именно въ этомъ пунктѣ онъ объединилъ нравственныя теоріи своихъ предшественниковъ, примирилъ ихъ споры и самъ возвысился надъ ними. Ученія материализма признавали въ человѣкѣ одинъ эгоизмъ и считали добродѣтель лишь извѣстнымъ видомъ утонченнаго проявленія этого основнаго побужденія. Теорія же потребности въ общеніи и ученіе о благожелательныхъ наклонностяхъ признали въ человѣкѣ наряду съ эгоизмомъ первичность нравственныхъ задатковъ; но онѣ учили, что добродѣтель состоитъ въ подавленіи эгоистическихъ мотивовъ и въ безраздѣльномъ господствѣ благожелательныхъ; въ одномъ ученіи уменьшено значеніе наклонностей благожелательныхъ, въ другомъ — эгоистическихъ. Однако, и тѣ и другія заложены въ насъ самой природой и потому имѣютъ одинаковое право быть сохраняемыми нами. Одна изъ теорій ведетъ къ шаткой и легкомысленной нравственности, другая же къ нравственности эстетической и врачевой. Истинная добродѣтель можетъ состоять только въ примиреніи обоихъ противоположностей, она есть состояніе мирности между индивидуальными и общественными наклонностями. Она представляетъ права индивидуальныхъ влеченій ради всеобщаго блаженства, во и не ставитъ интересы цѣлаго рода сзади страстей отдѣльнаго лица. Поэтому она возможна только въ вполнѣ развитомъ наднравномъ, который чувствуетъ себя живымъ членомъ вселивой, въ силу

гармоническаго расцвѣта всѣхъ своихъ силъ и стремленій. Ея сокровеннымъ корнемъ является не хладнокровное размысленіе эгоистической мудрости и не рабская покорность смиренія, доведеннаго до самозабвенія, а, напротивъ, тотъ порывъ души, благодаря которому душа, находящаяся въ полномъ расцвѣтѣ своей собственной сущности, присоединяется къ прекрасному организму міра. И Шефтсбери называлъ эту основу всякой добродѣтели *энтузіазмомъ*, мужественнымъ подъемомъ духа, который съ гордымъ самосознаніемъ переживается внутренней сущностью человека. Идеаломъ этой этики служить образованіе личности, и этимъ Шефтсбери разоблачилъ нравственную тайну эпохи Просвѣщенія. Понятіе *образованія*, выставленное современной культурой, принимаетъ здѣсь уже вполне опредѣленный образъ. Оно состоитъ въ совершенномъ развитіи цѣнной личности. Всѣ великіе люди XVIII столѣтія сознавали это нравственное право своей личной природы и именно поэтому обладали въ самомъ широкомъ размѣрѣ тонкимъ пониманіемъ чужой индивидуальности. Шефтсбери является предтечей будущаго также и въ томъ, что понимаетъ это образованіе личности съ эстетической точки зрѣнія. Нравственная жизнь, состоящая въ гармоническомъ развитіи всѣхъ индивидуальных силъ, представляется ему родомъ художественнаго произведенія, и добродѣтель становится чрезъ это гениальнымъ искусствомъ въ управленіи собственной жизнью. Этотъ зародышъ содержалъ въ себѣ нравственное величіе XVIII столѣтія наряду съ его слабостями и опасностями. Ибо соединеніе эстетической и нравственной точекъ зрѣнія легко могло повести къ подчиненію послѣдней первой, и впоследствии оно выказало все увеличивающуюся склонность жертвовать нравственностью обыденной жизни для гениальнаго натиска эстетическихъ интересовъ. Несмотря на то, подобное сліяніе жизни нравственной и художественной остается одной изъ самыхъ значительныхъ чертъ въ характерѣ просвѣтительной эпохи, и оно прежде всего отражается и въ *эстетическомъ оптимизмѣ*, которымъ по большей части проникнуты міровоззрѣнія этого столѣтія. Представленіе о гармонической жизненности вселенной, которая погружаетъ всѣ недостатки и пороки отдѣльных вещей въ огромный океанъ всеобщаго совершенства и видитъ въ дисгармоніи только неизбѣжное условіе гармоніи, есть одна изъ любимѣйшихъ идей Просвѣщенія; и если эта идея нашла свое глубочайшее метафизическое проведеніе въ Теодицѣи Лейбница, то ея происхожденіе изъ эстетическихъ воззрѣній нигдѣ не обнаруживается яснѣе, чѣмъ въ вдохновенномъ и красивомъ изложеніи Шефтсбери. И въ этомъ отношеніи также онъ оказалъ значительное вліяніе на нѣмецкихъ поэтовъ, особенно на поэтовъ періода бури и натиска, которое сильнѣе всего сказывается у Гердера и въ философіи шиллеровскаго Юлія. Этотъ взглядъ стоитъ уже у Шефтсбери въ соединеніи съ религіозными убѣжденіями, которыя въ общемъ совпадаютъ съ воззрѣніями англійскаго деизма и поэтому заставляютъ насъ въ другомъ мѣстѣ еще разъ встрѣтить имя великаго моралиста.

Итакъ, принципиальная точка зрѣнія нравственнаго ученія Шефтсбери сводилась къ тому, что нравственная оцѣнка должна быть поставлена въ параллель съ эстетической, и поэтому отъ взгляда на художественный вкусъ, какъ на особую душевную силу, было легко перейти къ допущенію своего рода *нравственнаго вкуса*, какъ первоначальной способности сужденія о добрѣ. Чѣмъ ближе приближались къ такому взгляду, чѣмъ сильнѣе подчеркивали существованіе нравственнаго предрасположенія въ человѣкѣ, тѣмъ, очевидно, дальше удалялись отъ принциповъ психологін Локка, въ которой прирожденность практическихъ началъ отрицалась также энергично, какъ и прирожденность теоретическихъ законовъ и понятій. Сильнѣе всего подобное стремленіе обнаружилось въ ученіи Франсиса Гетчесона (Hutcheson, 1694—1747) ирландца по происхожденію. Уже заглавіе его перваго труда „*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*“ (London 1720) высказываетъ общее обсужденіе моральныхъ и эстетическихъ вопросовъ, и въ его позднѣйшихъ сочиненіяхъ, особенно въ посмертной системѣ нравственной философіи, вполне ясно и опредѣленно выступаетъ ученіе о первоначальности „*нравственнаго чувства*“ параллельно съ чувствомъ прекраснаго. Онъ хотѣлъ основать нравственно-философскія изслѣдованія на разсмотрѣніи того факта, что при испытаніи мотивовъ нашихъ поступковъ, мы находимъ принципиальную и далѣе не выводимую разницу между себялюбивыми и благожелательными, эгоистическими и альтруистическими наклонностями, и нравственно одобряемъ только послѣднія и только тѣ поступки, которые вытекаютъ изъ нихъ. Эта оцѣнка, по его мнѣнію, можетъ исходить только изъ первоначальной способности сужденія, которая вълѣдствіе этого должна быть разсматриваема, какъ существенная составная часть человѣческой природы. Отсюда, какъ это обнаружится впоследствии, оставался лишь очень небольшой шагъ къ той оппозиціи, въ которую шотландскіе философы стали относительно теоріи Локка. Это эстетизирующее направленіе черпало свою особую силу изъ того близкаго отношенія, въ которомъ оно, само собой разумѣется, стояло къ современной ей изящной литературѣ, а въ послѣдней именно до такой степени господствовала (вспомнимъ Ричардсона, Фильдинга, Гогарта, Гольдсмита) морализирующая тенденція, что она съ радостью присвоила себѣ и развила далѣе психологическій анализъ этической жизни, найденный ею у философовъ.

Исходя изъ основнаго этического факта, состоящаго въ оцѣнкѣ поступковъ и мыслей сообразно съ предикатами добра и зла, изслѣдованія англійскихъ моралистовъ развѣтвляются въ различныхъ направленіяхъ. Если альтруистическіе мысли и поступки сначала разсматривались, какъ нравственно одобряемые, то спрашивалось, какимъ образомъ человѣкъ съ своимъ природнымъ эгоизмомъ дошелъ до того, чтобы сдѣлать содержаніемъ своей воли благо ближняго? Оптимизмъ Шефтсбери и эстетическое чувство Фергюссона избѣжали этого вопроса, допустивъ психологическую первичность альтруизма. Епископъ Джозефъ Бетлеръ

(1692—1752), послѣдователь Шефтсбери, уже пошелъ дальше и училъ въ своихъ „*Sermons upon human nature*“ (1726), что нравственные чувства слѣдуетъ разсматривать, какъ *аффекты рефлексіи*, и находилъ мотивы для исполненія нравственного закона, имѣющаго, по его мнѣнію, значеніе божественнаго повелѣнія, отчасти въ обратномъ дѣйствіи нашего предвидѣнія той оцѣнки, которую наши поступки и желанія встрѣтятъ у Бога и людей.

Еще болѣе радикально стремилась анализировать посредствующіе процессы, путемъ которыхъ нравственное поведеніе должно быть само истолковано, какъ цѣлесообразное средство для осуществленія эгоизма, основанная уже Гоббсомъ „*selfish system*“: здѣсь думали, что возможно вообще избѣжать допущенія въ человѣкѣ нравственныхъ задатковъ и воззрѣній. Эмпирическая связь общественной жизни казалась достаточною для того, чтобы объяснить кажущееся противорѣчіе между эгоизмомъ и альтруистическимъ поведеніемъ. Все это создавало удобную нравственность. И чѣмъ болѣе высшіе классы общества отдавали предпочтеніе чтенію и обсужденію этихъ разсужденій, тѣмъ сильнѣе развивалась склонность оправдывать подъ видомъ философской системы наслажденіе жизнью, царившее въ этихъ кругахъ, и то, порой наивное, порой изощренное пользованіе обстоятельствами, которое было здѣсь въ обычай; при чемъ эта минимая философская система излагалась остроумно и шутиливо, и недостатки великосвѣтской жизни высмѣивались съ большими или меньшими легкомысліемъ. Знаменитыя письма Честерфильда (Chesterfield, 1694—1773) къ его побочному сыну, развертывающія передъ нами всю картину тогдашняго общества, являются живымъ свидѣтельствомъ, которому однако принадлежитъ болѣе видное мѣсто въ исторіи литературы и въ исторіи нравовъ, чѣмъ въ связномъ ходѣ этого изложенія.

Однако предположеніе, что человѣкъ по своей природѣ насквозь эгоистиченъ, могло быть развито и въ противоположномъ направленіи, при которомъ сознаніе нравственного закона основывалось бы на *авторитетѣ*, а слѣдованіе этому закону объяснялось мотивами, стоящими въ связи съ авторитетомъ. Представителемъ такого опирающагося на Локка взгляда былъ Вильямъ Пэли (Paley, 1743—1805), который развилъ его послѣ Бетлера въ гораздо болѣе грубомъ видѣ въ своихъ „*Principles of moral and political philosophy*“ (1785). Тѣ случаи, когда человѣкъ поступаетъ въ разрѣзъ съ своимъ природнымъ эгоизмомъ, могутъ быть объяснены только его подчиненіемъ всемогущей волѣ, кары которой онъ боится и на чью награду рассчитываетъ. Такимъ образомъ, для Пэли нравственный законъ покоится на откровенной волѣ Бога, а слѣдованіе этому закону—на послушаніи человека, основанномъ на страхѣ и надеждѣ.

Но и здѣсь содержаніемъ нравственного закона является только благо ближняго. Въ этомъ пунктѣ крайній ортодоксизмъ сходится съ психологическими теоріями своихъ деистическихъ, а также и сенсуалистическихъ противниковъ. Сквозь моралистическую литературу этого вре-

мени въ Англіи проходить широкое теченіе психологической общности, а эта общность заключается въ одномъ основномъ предположеніи, обозначающемъ въ послѣдствіи именемъ *утилизма* или *утилитаризма*. Думали, что человѣческое хотѣніе можетъ имѣть своимъ объектомъ только наслажденіе и страданіе, удовольствіе и неудовольствіе, желая первое и отвращаясь отъ второго, а что все остальное люди любятъ или ненавидятъ лишь косвеннымъ образомъ ради удовольствія или неудовольствія. Отсюда, казалось, вытекало, что цѣнность человѣческихъ поступковъ можетъ измѣряться только той степенью удовольствія или неудовольствія, которую они способны влечь за собой. *Психологи-ассоциационисты*, о которыхъ будетъ рѣчь въ послѣдствіи, особенно часто проводили эту вполне соответствующую ихъ принципамъ теорію и даже думали, что такимъ образомъ нашли *объективный критерій* нравственности. Присталъ былъ тѣмъ мыслителемъ, который высказалъ это въ формулѣ, ставшей въ послѣдствіи общеупотребительной: „*наибольшее наслажденіе наибольшему числу людей*“.

Не было недостатка и въ теоріяхъ противоположныхъ этому утилизму, которыя надѣялись найти объективный принципъ нравственности метафизическимъ путемъ. Новоплатоновцы Кембриджа, разсматривавшіе нравственные идеи въ психологическомъ отношеніи, какъ „врожденные“, видѣли норму нравственности въ разумной, дарованной Богомъ сущности чловѣка и въ его все возрастающемъ усовершенствованіи. Еще интереснѣе являются тѣ попытки, которыя, не безъ зависимости отъ картезіанской философіи, были склонны сводить законы нравственной жизни къ чисто *теоретическимъ принципамъ*. Съ этой стороны, впереди всѣхъ стоитъ Самюэль Кларкъ (Clarke, 1675—1729), который, будучи ученикомъ Локка и Ньютона, однако, отчасти изъ за религіозныхъ соображеній, настолько чтилъ картезіанскую философію, что въ своей обширной перепискѣ съ Лейбницемъ защищалъ ученіе о свободѣ чловѣческой воли противъ детерминизма послѣдняго и основывалъ ее, явно полемизируя съ Локкомъ, на понятіи духовной сущности и на самостоятельныхъ и первоначальныхъ дѣйствіяхъ, принадлежащихъ этой способности. Его значеніе для нравственной философіи состоитъ въ томъ, что онъ, отыскивая *объективный принципъ нравственности*, понималъ онъ законы, какъ предписанія, налагаемые на чловѣческую произволъ естественнымъ строемъ вещей. Хотѣніе нарисовать треугольникъ зависить отъ нашего произвола; но если мы хотимъ нарисовать правильный треугольникъ, то должны его размѣрить такъ, чтобы его углы составляли не болѣе и не менѣе двухъ прямыхъ. Подобнымъ же образомъ и вѣдательство нашей дѣятельности въ общую связь вещей зависить отъ нашего произвола. Но эти поступки становятся тотчасъ же неправильными, и по мнѣнію Кларка, неправильными также и въ нравственномъ смыслѣ, если мы не соразмѣрили ихъ съ естественнымъ и неизмѣняющимся даже для Божества строемъ вещей. Здѣсь Кларку рисуется все та же важная мысль, что великіе законы дѣй-

ствительности противостоять человеческому произволу, какъ нравственно связывающая сила. Этотъ моральный принципъ, правда, съ другой стороны, далекъ отъ того идеализма, съ которымъ другія системы объявили преобразование дѣйствительности настоящей задачей нравственной жизни, и является моралью практики, допускающей, чтобы ея законы предписывались ей существующимъ міромъ. Философскій элементъ заключается здѣсь въ стремленіи къ объективной, лежащей въ природѣ самихъ вещей, основѣ нравственности; Вильямъ Волластонъ (1659—1724) одновременно и, можетъ быть, не безъ зависимости отъ Кларка придалъ этому стремленію логическое направленіе. Онъ посмотрѣлъ на дѣло съ той точки зрѣнія, что каждый нравственный поступокъ заключаетъ въ себѣ теоретическое положеніе и тѣмъ самымъ сужденіе о свойствѣ разсматриваемой вещи, включая и существующія обстоятельства. Правда, наряду съ этимъ онъ обращаетъ вниманіе на то, что слѣдуетъ отличать это сужденіе не только отъ дѣйствія, но и отъ рѣшенія воли; вѣдь и у Кларка встрѣчается тщательное изслѣдованіе различія воли отъ утвердительнаго сужденія—проблема, которая была поставлена на видъ картезианскими изслѣдованіями заблужденія. Но если Волластонъ и мыслилъ дѣйствіе отличающимся отъ сужденія, то онъ все-таки полагаетъ, что цѣнность поступка подымается и падаетъ въ зависимости отъ достоинства этого сужденія, и вслѣдствіе этого видѣлъ нравственный критерій въ ложности или правильности этого сужденія. Поэтому, по его мнѣнію, нравственно то дѣйствіе, при которомъ это заключающееся въ немъ сужденіе правильно и до конца познаетъ предметъ или отношеніе, котораго касается дѣйствіе. Ясно, что эта *логическая правильность*, въ сущности говоря, означаетъ именно только то, что Кларкъ гораздо нагляднѣе обозначилъ словомъ *сообразность съ вещами*. А такъ какъ Волластонъ, въ концѣ концовъ, прибавляетъ въ видѣ поясненія, что поступки, которые такимъ образомъ обладаютъ логически правильнымъ содержаніемъ, необходимо ведутъ къ блаженству, то онъ могъ найти этотъ путь къ эвдемонизму Шефтсбери, лишь подставивъ подъ свою логическую правильность клэрковскую сообразность съ вещами и изложивъ, какимъ образомъ то трактованіе отношеній, которое опирается на правильное познаніе, само ведетъ за собой форму дѣйствія благопріятную для дѣйствующаго.

Такимъ образомъ, и здѣсь въ концѣ концовъ выступаетъ на видѣ утилитарный основной мотивъ и эвдемонизмъ, который былъ предвозвѣщенъ Шефтсбери, въ подражаніе древнимъ. Въ эпоху Просвѣщенія онъ имѣлъ тѣмъ большее аксіоматическое значеніе, что, казалось, образовывалъ и адекватный принципъ для оцѣнки общественныхъ учреждений. Отрицательнымъ доказательствомъ этого можетъ служить столь различно оцѣненная и столь часто подвергавшаяся порицаніямъ *Басня о пчелѣхъ Мандевилля* (1670—1733). Хотя авторъ ея, французъ, родившійся въ Голландіи, однако въ силу всего своего образованія онъ принадлежалъ всецѣло къ нравственной философіи и дѣламу англи-

чанъ. Трудно съ полной точностью вычитать личное мнѣніе автора изъ его остроумной „Fable of the bees or private vices made public benefits“ (сначала London, 1714), ибо свѣтъ, бросаемый ею на воззрѣніе того времени, слишкомъ яркъ, и положеніе, занимаемое ею въ нравственныхъ ученіяхъ эпохи Просвѣщенія, слишкомъ характерно. Басня эта рисуетъ состояніе человѣческаго общества со всѣми его нравственными слабостями и пороками подъ видомъ пчелинаго улья и присоединяетъ тотъ вымыселъ, что Зевесъ, уступая просьбѣ пчелъ, сдѣлалъ ихъ всѣхъ добрыми, добродѣтельными и честными — и что же! вся машина общественной жизни и государственнаго склада остановилась. Никто не воровалъ и не обманывалъ, каждый платилъ свои долги; судьи и полиція были осуждены на бездѣятельность; всякая конкуренція въ промышленности, всякое соревнованіе честолюбія прекратилось, и общество оказалось осужденнымъ на самую плачевную летаргію. Здѣсь моралистамъ была до нѣкоторой степени показана обратная сторона медали; имъ должно было стать яснымъ, что человѣческая культура мыслима только въ связи съ нравственными слабостями, что государство, состоящее изъ однихъ добродѣтельныхъ людей, невозможно, и единственная мысль, проповѣдуемая Басней о пчелахъ, заключалась въ слѣдующемъ: если вы стремитесь къ культурѣ, то не должны отрещиваться отъ эгоизма, безъ котораго она невозможна. Можно допустить, что Мандевилль хотѣлъ выразить исключительно одинъ этотъ фактъ, и нѣтъ безусловной необходимости видѣть въ этомъ изложеніи точной связи, существующей между культурой и тѣми нравственными недостатками, которые она влечетъ за собой, апологію порока или даже проповѣдь безнравственности. Но, съ другой стороны, точно также ошибочно ставить Басню о пчелахъ на точку зрѣнія Руссо и думать, будто Мандевилль хотѣлъ показать, что культура предосудительна въ силу ея необходимой безнравственности. Ибо ничто такъ ни далеко отъ Мандевилля, какъ мечты Руссо о первоначальной добротѣ человѣческой природы. Онъ считаетъ невозможнымъ государство, состоящее изъ честныхъ людей, потому что оно неестественно, и естественный человѣкъ, по его мнѣнію, не добродѣтеленъ, но эгоистиченъ и преисполненъ личныхъ пожеланій и страстей. Важное значеніе этой басни лежитъ скорѣй, хотя, быть можетъ, и вопреки его желанію, въ совершенно другомъ направленіи. Онъ показываетъ, какимъ образомъ культура, на которой сосредоточивается человѣческое стремленіе къ счастью, находится во внутреннемъ противорѣчій съ добродѣтелью; онъ обращаетъ наше вниманіе на то, что мы не становимся счастливыми путемъ добродѣтели, и что въ огромной машинѣ общественной жизни двигательной силой является не добродѣтель, а эгоизмъ. Его басня, независимо отъ того, хотѣлъ ли онъ этого или нѣтъ, есть блестящее опроверженіе эвдемонизма. Она даетъ понять, что человѣкъ обязанъ счастливымъ состояніемъ культуры и удовлетвореніемъ своихъ естественныхъ потребностей не добродѣтели, а эгоизму; она заставляетъ предчувствовать то, что впоследствии было такъ тонко и глубоко мыс-

ленно показано Кантомъ, именно что природа, если бы она хотѣла создать человѣка для блаженства, не могла бы найти никакого болѣе непригоднаго къ тому средства, какъ вселить въ него наряду съ эгоистическими склонностями и нравственное стремленіе. Она указываетъ, что нравственность не принадлежитъ къ числу средствъ, служащихъ для осуществленія человѣческаго блаженства. Мандевилль говоритъ самъ, хотя, быть можетъ, не безъ примѣси ироніи, что добродѣтель существуетъ не для того, чтобы насъ дѣлать счастливыми, ибо христіанская мораль всегда учитъ, что мы должны распинать свое тѣло; и какъ ни мало былъ онъ самъ способенъ подняться до того, чтобы въ духѣ Канта требовать осуществленія добродѣтели именно вопреки тѣмъ препятствіямъ, которыя она уготовляетъ на пути къ человѣческому счастью, однако его культурно-историческое значеніе состоитъ въ томъ, что онъ открылъ эту антиномію между нравственностью и психологически естественнымъ эгоизмомъ и тѣмъ самымъ привелъ *ad absurdum* тотъ эвдемонизмъ, который былъ или достаточно легкомысленнымъ, чтобы повѣрить въ неизбѣжно осчастливливающую силу добродѣтельныхъ поступковъ, или достаточно утонченнымъ, чтобы пользоваться добродѣтелью только какъ надежнѣйшимъ и приличнѣйшимъ средствомъ для удовлетворенія естественныхъ пожеланій. Басня о пчелахъ — выдающійся по своему значенію моментъ въ культурно-философской діалектикѣ Просвѣщенія, которая въ общемъ была склонна измѣрять нравственные и общественныя положенія степенью доставляемаго ими благополучія. И чѣмъ сильнѣе въ послѣдствіи, именно во Франціи, бѣдствія общественнаго положенія занимали умы доброжелательныхъ мыслителей, тѣмъ отчетливѣе рисовался идеаль нравственнаго и политическаго устройства, ведущаго къ всеобщему блаженству. Французская революція зиждилась на этомъ идеалѣ, и Руссо былъ его пророкомъ. Значеніе Мандевилля состоитъ въ томъ, что онъ пытался разрушить этотъ идеаль, видя въ немъ иллюзію; но его недостатокъ именно въ неспособности возвыситься до нравственности, независимой отъ стремленія къ счастью.

§ 30. Дензизъ.

Многочисленныя связи личнаго и умственнаго характера соединяютъ развитіе англійской философіи нравственности съ развитіемъ философіи религіи. Эпоха Просвѣщенія настолько вѣрила, будто соединила всѣ свои основныя мысли въ философіи религіи, что дала именно этому направленію названіе свободомыслія. И въ самомъ дѣлѣ характеръ того времени со всѣми его преимуществами и недостатками нашелъ въ этомъ направленіи свое несовершеннѣйшее выраженіе, и здѣсь также англичанамъ принадлежитъ заслуга достиженія не только первыхъ и оригинальныхъ, но и простѣйшихъ и наимажнѣйшихъ результатовъ. Умственная революція Англіи подобна ея политической: она величественна, мощна, неприспосабливаема дѣяній и мысли, но не такъ ослабительна и истребительна, не

такъ зажигательна и разрушительна, какъ французская. Но эта умственная революція, преслѣдуя, подобно политической, мысль о свободѣ, должна была прежде всего развить и на религіозной почвѣ понятіе индивидуальной свободы и стремленіе къ естественному обоснованію науки; если умственная жизнь Европы со времени Возрожденія все болѣе и болѣе выросла изъ вѣроисповѣдныхъ формъ и формулъ, и если мысль со всѣхъ сторонъ направлялась на точку зрѣнія, стоящую выше вѣроисповѣдныхъ различій, то *англійскій деизмъ* счелъ себя призваннымъ къ тому, чтобы на дѣлѣ освободить религіозную жизнь изъ узкихъ рамокъ вѣроисповѣдныхъ догматовъ и противопоставить положительнымъ вѣроученіямъ естественную т. е. философскую религію. Подобно тому, какъ философія права поставила на мѣсто теологической абстракціи естественное право, а нравственная философія замѣнила повелѣнія Божества нравственными предрасположеніями человѣческой природы, такъ точно и деизмъ противопоставилъ церковной догматикѣ естественную религію. Отождествленіе естественнаго и разумнаго, проходящее чрезъ все Просвѣщеніе, выступило въ этомъ случаѣ не только въ самой рѣзкой формѣ, но, почти съ самаго начала, выдвинуло ту полемическую тенденцію противъ исторически сложившихся формъ, которыя были развиты еще рельефнѣе XVIII столѣтіемъ. Можно даже сказать, что благодаря деизму умы эпохи просвѣщенія освоились съ той разницей между естественнымъ и историческимъ, въ силу которой послѣднее выставилось, какъ нѣчто искусственное и превратное, и которая вскорѣ была объявлена равнозначущей различію между разумнымъ и неразумнымъ.

Ясно, что эта религіозная философія съ ея признаніемъ религіозности, повсюду одинаково вытекающей изъ сущности человѣческой природы, съ самаго начала оказалась относительно психологична. Локка въ противорѣчій, сходномъ съ тѣмъ, которое отчасти выказывала философія нравственности. Если она хотѣла показать, что религіозная жизнь въ самыхъ общихъ основныхъ чертахъ, соединяемыхъ ею къ понятію естественной религіи, есть всюду одинаковая, интегрирующая составная часть человѣческой природы, то она была вынуждена допустить *религіозное чувство* подобно тому, какъ нравственная философія должна была допустить нравственное чувство. Но и то и другое стояло въ одинаковомъ противорѣчій съ ученіемъ Локка, что надо разсматривать душу, какъ „*tabula rasa*“, на которой опыты впервыя начертываютъ свои письмена. Религіозная философія съ самаго начала была захвачена противоположнымъ теченіемъ, и ея принципъ былъ высказанъ уже задолго до Локка отцомъ деизма Гербертомъ Черберри (Cherbury, 1581 - 1648). Въ его глазахъ душа отнюдь не была „*tabula rasa*“, но скорѣе закрытая книга, о которой онъ училъ, что она открывается въ силу побужденій природы и показываетъ свои скрытыя сокровища. По его мнѣнію, душа заключаетъ въ себѣ извѣстное число общихъ, одинаковыхъ у всѣхъ людей, а

потому и всеми признаваемых, истинъ; поэтому душа обладает также природнымъ инстинктомъ относительно религіозной проблемы, и изъ него развивается рядъ прирожденныхъ знаний о сущности Божества, которые составляютъ содержаніе *религии разума* или *естественной религии*. Въ этомъ пунктѣ Гербертъ противорѣчитъ Гоббесу; послѣдній, хотя и склонялся къ признанію обще-распространенныхъ религіозныхъ представленій, однако охотѣе всего называлъ ихъ суевѣріями и хотѣлъ, чтобы ихъ возвышеніе на степень религіи зависѣло отъ санкціи государства; Гербертъ, напротивъ, думалъ, что слѣдуетъ искать дѣйствительно религіозный духъ лишь въ простыхъ и естественныхъ истинахъ и рассматривалъ всѣ появившіяся въ исторіи примѣсы скорѣе, какъ заблужденія и поддѣлки. Съ другой стороны, именно противъ этого ученія Герберта о прирожденномъ религіозномъ знаніи Локкъ направилъ свою рѣзкую полемику съ такой же энергіей, какъ и противъ теоретическихъ идей картезіанства. Само собой разумѣется, что въ концѣ концовъ это возвышеніе надъ всеми отдѣльными церковными и вѣроисповѣдными догматами встрѣтило энергичное противорѣчіе со стороны ортодоксовъ всѣхъ партій, и Кильскій канцлеръ Кортгольдъ оказалъ честь Герберту, назвавъ его, наряду съ Гоббесомъ и Спинозой, однимъ изъ „трехъ великихъ обманщиковъ“. Еще прежде чѣмъ Гербертъ выступилъ съ своей полемикой, уже предчувствовали критическую тенденцію, которую должна была проводить религія разума въ вопросѣ о положительныхъ догматахъ.

Какъ тщательно ни оспаривалъ Локкъ точку зрѣнія религіознаго инстинкта, однако его ученіе въ послѣдствіи оказалось легко примиримымъ съ ней. Вѣдь и у него можно было найти родъ религіи разума. Правда, онъ отождествилъ ее съ христіанствомъ, стараясь доказать, что ученія послѣдняго не противорѣчатъ разуму. Во всякомъ случаѣ, относительно большей части ученій вѣры онъ призналъ, что они, несмотря на ихъ разумность, не могли быть найдены однимъ разумомъ безъ помощи откровенія; но, по крайней мѣрѣ, относительно нѣкоторыхъ и прежде всего относительно вѣры въ существованіе Божества онъ допускалъ полное рационализированіе, объявивъ, что возможно представлять и обосновывать ихъ однимъ лишь разумомъ, напр. существованіе Бога — космологическимъ доказательствомъ. Здѣсь у Локка перевѣшивалъ рационалистическій, родственнѣе картезіанству мотивъ. И если философія религіи оставила въ сторонѣ тотъ спорный психологическій вопросъ, который обсуждался Гербертомъ и Локкомъ, то она все болѣе и болѣе склонялась къ тому, чтобы утверждать выводимость основныхъ религіозныхъ истинъ изъ чистаго разума, а въ слѣдствіе этого и ограничивать религіозную жизнь этими сообразными съ чистымъ разумомъ основными истинами. Подготовка подобаго взгляда была заложена уже во время церковно-политическихъ раздоровъ эпохи англійской революціи направленіемъ *латитудинаріевъ*, которые объявили несущественными всѣ спорные вопросы, обсуждаемые различными вѣроисповѣданіями и сектами христіанства, и хотѣли въ сво-

ихъ убѣжденіяхъ вернуться къ „основнымъ истинамъ“, изложеннымъ съ безспорной ясностью въ Священномъ писаніи.

Философія Джона Толанда (1670—1722 г.) занимаетъ именно подобное положеніе надъ всѣми религіями вообще. Онъ является въ извѣстномъ смыслѣ наиболѣе характернымъ представителемъ религіозной философіи Просвѣщенія и даетъ типичное выраженіе цѣлому ряду ея основныхъ принциповъ. Прежде всего онъ съ особенной рѣзкостью подчеркиваетъ основное положеніе „свободомыслія“ и основательно обсуждаетъ право свободы мысли. Эта свобода, по его мнѣнію, прежде всего индивидуальна; она состоитъ въ отрицаніи авторитета и въ выработкѣ самостоятельнаго сужденія мыслящаго разума. Какъ ни высоко цѣнитъ онъ великіе умы всѣхъ временъ, какъ ни старательно отводитъ въ фантастическомъ культѣ своей общины свободныхъ мыслителей, изложенномъ въ „Pantheistikon“ (1710 съ обозначеніемъ Cosmopolis, какъ мѣста изданія), именно философамъ одинаковое мѣсто съ святыми и отцами христіанской церкви, однако онъ не приписываетъ ни одному изъ этихъ умовъ безусловно связывающей силы, но сохраняетъ при всѣхъ обстоятельствахъ за разумомъ право провѣрки. И если Толандъ, какъ и послѣдующіе деисты, сдѣлался ревностнымъ защитникомъ *терпимости*, то это было только слѣдствіемъ подобныхъ мыслей. Своимъ требованіемъ свободы мысли онъ отнималъ у государства право заботиться о мнѣніяхъ своихъ гражданъ и даже карать ихъ убѣжденія, и именно эта религіозно-политическая точка зрѣнія главнымъ образомъ обусловила собой взглядъ всей эпохи Просвѣщенія на сущность государства. Согласно съ нимъ, дѣятельность государства должна ограничиваться только заботой о внѣшней связи общества, и ему должны быть подчинены не убѣжденія, а лишь поступки человѣка, да и среди послѣднихъ только тѣ, которыя несомнѣнно входятъ въ сферу правовыхъ отношеній. Поэтому уже и Толандъ проповѣдывалъ терпимость столь широкою, что она должна была быть на руку даже и отвергнутымъ Локкомъ атеистамъ.

Однако требованію свободы мысли выступалъ у Толанда съ другимъ, чрезвычайно характернымъ ограниченіемъ, имѣющимъ глубокое и необыкновенное широко идущее культурное значеніе. Едва-ли кто либо изъ англійскихъ деистовъ скрылъ отъ себя ту опасность, которая связана съ распространеніемъ свободомыслія въ массахъ и особенно въ низшихъ слояхъ общества; ни одинъ изъ нихъ не забылъ, что во всѣ времена положительные религіи были однимъ изъ самыхъ могущественныхъ связующихъ звеньевъ въ устройствѣ общественнаго порядка, и что ихъ упраздненіе угрожаетъ непосредственнымъ паденіемъ этого строя. Англійскій деизмъ производилъ самую безпощадную критику теоретической цѣнности позитивныхъ догмъ, но благодаря своеобразному инстинкту англійской нации, понималъ ихъ практическое значеніе во всемъ его объемѣ. И если онъ благодаря этому былъ осужденъ на безнадѣжную двойственность и нерѣшительность, то все-таки его никогда не могли обратить въ средство революціоннаго

агитаціи, подобно тому, какъ это случилось съ такими же мыслями во Франціи. Англіійскіе мыслители съ ихъ движеніемъ въ защиту терпимости остановились предъ соціальной преградой и требовали права свободной мысли только для тѣснаго кружка лицъ, которыя въ силу своего общественнаго положенія были предохранены отъ вывода опасныхъ для государства слѣдствій и въ силу своего научнаго образованія казались способными къ умѣренному и благонадежному проведенію своихъ убѣжденій. Въ связи съ этимъ, могущественное классовое различіе между *образованными* и *необразованными*, къ которому привело умственное движеніе Возрожденія, приобрѣло религіозное значеніе. Свободные мыслители Англіи предоставили это громадное большинство необразованныхъ господству положительныхъ религій, и послѣднія такимъ путемъ приобрѣли не особенно лестное признаніе, какъ полицейская сила. Для образованныхъ же, напротивъ, деизмъ требовалъ неограниченнаго права свободы мысли, съ нихъ должны быть сняты узы вѣроисповѣдныхъ догматовъ, и имъ должно быть дозволено всестороннее проведеніе требуемой разумомъ религіи культуры. Въ этомъ смыслѣ Толандъ дѣлалъ различіе между *историческимъ* и *экзотерическимъ* ученіемъ, между религіей разума для образованныхъ и положительной религіей для массъ. Отсюда заранѣе видна участь этого ученія; религіозная теорія, которая явнымъ образомъ ограничивается лишь немногими избранными, переноситъ сама себя на жизненные жилы, и исторія показала, что эта салонная религія прошлаго столѣтія была лишь некустарнымъ и въ концѣ концовъ неспособнымъ къ жизни явленіемъ. Эта религія природы, къ которой, по мѣткому слову Шейфебери, принадлежатъ всѣ ученыя люди и о которой эти ученые люди никогда ничего не рассказываютъ, являлась какъ бы двойшкой, въ которой великія противорѣчія эпохи хотя и были высказаны, но отнюдь не преодолены. Однако мы ошиблись бы, если бы захотѣли обвинить въ этой неудавшейся попыткѣ раздѣленія религіозной жизни между образованными и необразованными лишь личныя наклонности англійскихъ деистовъ или условія англійскаго общества, изъ котораго они происходили. Эта исключительность является скорѣй общей принадлежностью всего мысленія Просвѣщенія, и она обнаруживается даже во Франціи, гдѣ эти границы были болѣе чѣмъ гдѣ либо нарушены. Столѣтіе Просвѣщенія переняло отъ Возрожденія соціальную противоположность образованности и необразованности, и все духовное движеніе XVIII вѣка въ своихъ существенныхъ чертахъ разыгрывалось въ высшихъ слояхъ общества. Массы были болѣе или менѣе исключены изъ великихъ вопросовъ, волновавшихъ это столѣтіе, и лишь французская революція съ своими послѣдствіями создала такое соціальное положеніе, при которомъ уже оказывалась невозможной подобная *исключительность умственной жизни*. Культурно-историческое изслѣдованіе усмотритъ въ этой своеобразной отчужденности почвы, на которой развивались идеи XVIII столѣтія, задатки ихъ силы наряду съ задатками ихъ слабости. Оно не сможетъ не признать того, что разви-

тѣ великихъ и рѣзко очерченныхъ индивидуальностей и выработка эстетической тонкости въ отношеніяхъ духовной жизни были возможны только въ замкнутости этихъ тѣсныхъ кружковъ, и съ другой стороны оно никогда не посмѣетъ отрицать, что именно изъ этой замкнутости могло развиться опасное непониманіе труднѣйшихъ задачъ человѣческаго общества. Вполнѣ естественно, что первая социальная непогода — французская революція — разразилась именно надъ этимъ тѣснымъ кругомъ; ибо именно въ этой исключительности заключалось внутреннее противорѣчіе эпохи Просвѣщенія. Теоріи самого Просвѣщенія, которыя, вопреки всѣмъ преградамъ, медленно и постепенно пропитывали собой весь общественный организмъ, носители тѣхъ природныя силы общества, натискъ которыхъ былъ направленъ ни на что иное, какъ на само образованное общество. И среди этихъ противорѣчій однимъ изъ самыхъ опасныхъ было именно противорѣчіе религиозное, въ которомъ и запутался деизмъ; ибо искусственная стѣна между историческимъ и аисторическимъ ученіемъ должна была разсыпаться въ прахъ предъ напоромъ просвѣщенія, и чѣмъ болѣе общество становилось чуждымъ религиознымъ потребностямъ массы, тѣмъ безпомощнѣе должно было оно оказаться въ одинъ прекрасный день предъ первыми дѣйствіями этой массы.

Третьей характерной особенностью толандовскаго ученія является сліяніе деизма съ естественно-научными направленіями эпохи. Но здѣсь дѣло идетъ не столько о точномъ естествознаніи, сколько о томъ вдохновенномъ и еще полу-мистическомъ пониманіи природы, относительно котораго деизмъ занимаетъ дружественное положеніе. И съ этимъ стоитъ въ связи то обстоятельство, что деизмъ на этой ступени своего развитія скорѣе склоняется къ *расплывчатому пантеизму*, чѣмъ къ ясно выраженному ученію о божественной личности, высказанному имъ впоследствии, и давшему въ концѣ концовъ имя всему направленію. Своеобразный культъ, изложенный въ Пантеистиконѣ Толанда, обнаруживаетъ родъ фантастической религіи природы въ томъ смыслѣ, что, согласно съ нимъ, восторженный духъ благоговѣнно сдвигается съ вселенной и ожидаетъ своего спасенія, отдаваясь во власть безконечной силѣ природы. Жрицей этой религіи почитается наука, черпающая свое знаніе исключительно изъ человѣческаго разума и изъ откровеній самой природы. Но Толандъ, повидимому, понималъ эту науку скорѣе въ духѣ итальянской натурфилософіи, чѣмъ въ смыслѣ точнаго изслѣдованія; и его письма, обращенныя къ Софіи Шарлоттѣ, королевѣ Пруссіи („*Letters to Serena*“, 1704) восхваляютъ цѣлесообразность, красоту и гармонію вселенной, понятіе которой въ главахъ автора совпадаетъ съ понятіемъ Бога. Если въ другомъ мѣстѣ мы читаемъ у него, что самой матеріи присуща сила душевной жизни и сила цѣлесообразно формуирующая, то его ученіе въ цѣломъ является, такимъ же образомъ какъ и ученіе итальянскихъ натурфилософовъ, сознательнымъ возобновленіемъ древне-іоническаго *миллеизма*, заслуживающимъ названія пантеизма во всемъ его объемѣ, но и со всей его нео-

предѣленностью, — названія, которое, быть можетъ, было пущено въ ходъ, благодаря заглавію сочиненія Толанда.

И у Толанда также обнаруживается *критическая тенденція*, съ которой естественная религія относилась къ положительнымъ догматамъ. При этомъ Толандъ такъ искусно прикинулъ къ выводамъ Локка, касающимся возможности сообразовать христіанство съ разумомъ, что могъ незамѣтнымъ образомъ дать имъ критическое утѣченіе. Если Локкъ училъ, что откровеніе, хотя и инымъ путемъ чѣмъ разумъ, въ концѣ концовъ всетаки всегда приводитъ къ тому, что сообразно съ разумомъ, то Толандъ вывелъ отсюда, что истиннымъ откровеніемъ можетъ всегда быть лишь то, которое содержитъ въ себѣ нѣчто разумное, въ противномъ же случаѣ откровеніе никакимъ образомъ не должно разсматриваться, какъ божественное. Тѣмъ самымъ за разумомъ утверждалось право оцѣнки откровенія, и послѣднее основаніе вѣры переносилось съ самого откровенія на разумъ. Самъ Толандъ въ своемъ анонимномъ сочиненіи „Christianity not mysterious“ (London 1696) хотѣлъ твердо придерживаться того взгляда, что несмотря на упраздненіе тайны откровенія главныя основы христіанства остаются непоколебимыми передъ разумомъ. Однако другіе уже около этого времени выводили болѣе откровенно и безпощадно слѣдствія противныя христіанству. Къ числу ихъ принадлежалъ прежде всего Шефтсбери, значеніе котораго въ этой области по своему историческому воздѣйствію не менѣе важно, чѣмъ въ нравственной философіи. Глубокомысленное остроуміе и вѣщная шутливость, съ которыми его Essays обсуждаютъ религіозныя свидѣтельства съ точки зрѣнія религіи разума, оказали на позднѣйшее развитіе *нѣмецкой критики Библии* — какъ именно это можно прослѣдить у Лессинга и Реймаруса — гораздо болѣе возбуждающее вліяніе, чѣмъ строгая серьезность, съ которой Спиноза устанавливалъ научныя основы этой критики въ своемъ Теологико-политическомъ Трактатѣ.

Въ этомъ направленіи и лежало дальнѣйшее развитіе, которое прежде всего нашла англійская философія религіи. Она преобразовывалась во все болѣе и болѣе энергичную и радикальную *критику положительныхъ религій* и особенно, конечно, христіанства. Послѣ Толанда, претевдовавшаго на разоблаченіе христіанства отъ тайнъ *откровенія*, стали заниматься именно тѣмъ мнимо историческимъ доказательствомъ, который обыкновенно развивается богословіемъ изъ осуществленія пророчествъ ветхаго Завета въ событіяхъ новаго. И для того, чтобы въ интересахъ безусловнаго признанія новаго Завета устранить все противорѣчивое и неосуществившееся, Вистонъ (Whiston) предположилъ еврейскую поддѣлку ветхаго Завета. Антоній Коллинзъ (Collins, 1676—1727) старался опровергнуть это мнѣніе, показывая, что вообще ветхозаветнымъ пророчествамъ можетъ быть приписанъ лишь аллегорическій характеръ; но именно тѣмъ самымъ онъ былъ вынужденъ значительно сбавить доказательную силу этого аргумента. Позднѣе Томасъ Вуль-

стонъ (Woolston, 1659—1729) пытался занять середину между этими двумя мыслителями, одному изъ которыхъ онъ ставилъ въ упрекъ чрезырную приверженность буквѣ, другому — чрезычуръ произвольный скептицизмъ. Онъ считалъ возможнымъ сохранить аллегорическое свидѣтельство пророчествъ, и съ своей стороны обратилъ всю силу своей критики противъ *свидѣтельства чуда*, доказывая, что рассказы о чудесахъ въ новомъ Заветѣ не въ состояніи удостовѣрить ни божественное происхожденіе этихъ книгъ, ни божественную природу Спасителя.

Такимъ образомъ подъ руками этихъ людей, которые сами называли себя свободными мыслителями (Collins: Discours of free-thinking, London 1713), шагъ за шагомъ и одно за другимъ отпадали историческія свидѣтельства, на которыхъ привыкли основывать христіанство — свидѣтельства откровенія, пророчествъ и чуда, — а за ними и всѣ, стоящіе съ ними въ связи элементы христіанскаго ученія. За вычетомъ этого осталось *чисто нравственное христіанство*, ученія о *Божествѣ* и *бессмертіи* человѣческой души, предназначенной для того, чтобы чистотою жизни смыть съ себя всю грязь земного существованія, — т. е. христіанство, которое могло быть вполне отождествлено съ религіей разума въ томъ видѣ, какъ послѣднюю мыслили Гербертъ и Шоттсбери. На этой ступени развитія англійская философія религіи окончательно приняла разсудочную и морализирующую форму деизма, подъ видомъ котораго во Франціи и въ Германіи она служила представительницей эпохи Просвѣщенія и господствовала надъ ней. Это была форма религіознаго сознанія, изъ которой окончательно испарились благоуханіе и очарованіе религіозности, и въ которой это сознаніе въ сущности должно было разсматриваться и употребляться только какъ средство къ нравственному совершенствованію. Это тотъ безплодный *раціонализмъ*, который въ своей прозаичной согласованности съ разумомъ сталъ недоступенъ внутренней сути религіознаго стремленія и связалъ съ своей отвлеченной критикой полное непониманіе самыхъ глубокихъ движеній и самыхъ пламенныхъ потребностей души. Этотъ видъ англійской религіозной философіи нагляднѣе въ рѣзче всего представленъ въ ученіи Матвѣя Тиндаля (1656—1733). Его сочиненіе: „Christianity as old as the creation“ (1730) основано на той главной мысли, что всѣ положительныя религіи суть лишь искаженія первоначальныхъ и общихъ вѣрѣмъ людямъ естественныхъ религій, искаженія, вызванныя отчасти историческими событіями, но большей частью обусловленныя выдумками духовенства. Впослѣдствіи вторая мысль была раздута до смѣшнаго и до нелезя затаскана философій Просвѣщенія. Будучи неспособной понять или даже только почувствовать народно-психологическое происхожденіе религіозныхъ представленій и его естественную необходимость, она всегда имѣла наготовѣ поверхностное объясненіе, объяснявшее то, что во всемъ было согласовано съ ея религіей природы, какъ измышленіе духовенства, разсчитанное для обмана массы; и, пожалуй, ни одинъ фактъ не характеризуетъ болѣе нагляднымъ образомъ ея неспособность разрѣ-

шать тѣ великія проблемы, которыми она занималась. Тиндаль разсматривалъ христіанство, какъ возстановленіе религіи природы, какъ реакцію противъ искаженій, которыя она претерпѣла въ болѣе раннихъ положительныхъ вѣроученіяхъ. Правда, это возстановленіе не было вполнѣ удачнымъ, и въ христіанскомъ ученіи осталось извѣстное число тѣхъ ложныхъ примѣсей, удаленіе которыхъ составляетъ теперь уже задачу свободныхъ мыслителей. Выщелушенный такимъ образомъ остатокъ является у него нравственною философіею, украшенною понятіями Божества и безсмертія, и содержаніе ея идей совпадаетъ съ ученіемъ о блаженствѣ, которое проповѣдывалъ Шефтсбери. Въ понятіи всеблагаго Божества подразумѣвается, что оно создало людей для блаженства, и поэтому стремленіе къ возможно большому счастью всего человѣческаго рода является лишь выполненіемъ мірового плана Бога.

Такимъ образомъ, англійская философія праведности и англійская философія религіи ввали въ одно общее русло. Содержаніе религіи природы, проповѣдываемое послѣдней и признаваемое ею за тождественное съ истиннымъ христіанствомъ, было ничѣмъ инымъ, какъ ученіемъ первой, и дальнѣйшее развитіе англійскаго деизма въ лицѣ такихъ людей, какъ Чоббъ (Chubb) и Моріанъ, сохранило это сліяніе обоихъ направлений, не внеся никакой новой точки зрѣнія, и въ частности провело его дальше. Но чѣмъ болѣе этотъ деизмъ находилъ себѣ представителей въ литературѣ, и чѣмъ болѣе широкіе круги общества проникались его воззрѣніями, тѣмъ сильнѣе должно было быть обращено вниманіе даже и въ самой Англіи на вредныя вліянія, которыя могло повлечь за собой такое распространеніе. И если свободомыслію на первыхъ порахъ пришлось завоёвывать у церковныхъ силъ мѣсто для своего собственнаго развитія, то современемъ въ немъ самомъ стали выдѣляться голоса тѣхъ, которые выступали противъ безграничнаго господства свободы мысли: изъ передовыхъ борцовъ терпимости случайно вышли опять такіе борцы за нетерпимость. Историическій взглядъ удалялся все болѣе отъ положительной религіи и даже началъ, отчасти подъ обратнымъ давленіемъ французской литературы, принимать тотъ свѣтскій скептицизмъ, который былъ присущъ послѣдней. Въ экзотерическомъ же ученіи, напротивъ, снова все болѣе и болѣе приспособлялись къ чисто политическому или полицейскому пониманію религіи, высказанному Гоббсомъ. Именно въ высшихъ классахъ англійскаго общества выступило на видъ это положеніе, содержащее внутреннее противорѣчіе, и человѣкъ, обладающій такой обширною образованностію какъ Болінброкъ (1698—1751) высказалъ его въ откровенной и граничащей съ крайнимъ легкомысліемъ формѣ. Этотъ человѣкъ съ тонко развитою способностію сужденія стоялъ въ самой серединѣ умственной жизни своего времени. Онъ шелъ на встрѣчу существенной потребности, когда въ своихъ письмахъ объ исторіографіи подчеркивалъ почти совершенно неизвѣстное до тѣхъ поръ значеніе историческаго изложенія, съ литературнымъ вкусомъ составленнаго для образованнаго міра въ противополож-

ность сухимъ хроникамъ. Но и онъ былъ еще далекъ отъ историческаго пониманія религіозной жизни. Глубочайшее социальное противорѣчіе эпохи выступаетъ въ немъ скорѣе въ формѣ *сознательнаго лицемерія*. Въ области религіозной философіи онъ является параллелью той безцеремонности, съ которой въ области нравственной философіи Честерфильдъ разоблачилъ тайну общественнаго эгоизма. Искотерическій деизмъ обращается у него противъ экскотерическаго, и свѣтскій скепсисъ противъ искренняго убѣжденія. Настолько же проникнутый критицизмомъ и настолько же мало вѣрующій въ библію, какъ самый завзятый изъ деистовъ, онъ объявляетъ всю литературу, распространяющую подобныя взгляды, революціонерной, и называетъ ее „чумой общества“; онъ не скрываетъ мнѣнія, что свободомысліе есть только право правящаго класса и обращаетъ весь эгоизмъ общественной исключительности противъ идеалистической популяризаціи освободительныхъ мыслей. Въ гостиной, думаетъ онъ, слѣдуетъ улыбаться узости и нелѣпости представленій положительной религіи, и самъ онъ не отступаетъ передъ самыми беззастѣнчивыми насмѣшками. Въ общественной же жизни религія необходимая сила, которую нельзя расшатывать безъ того, чтобы не рушилось основаніе государства,—послушаніе массъ. Легко подмѣтить недалековидность подобной аргументаціи, еще легче заклеить ея непервозволительность; но въ сущности Болинброкъ только имѣлъ достаточно смѣлости, чтобы высказать тайну высшего общества своего времени, тайну, существованіе которой даже не ограничивается одной этой эпохой.

§ 31. Механическая натурфилософія.

Чѣмъ болѣе чисто религіозныхъ элементовъ терялъ деизмъ изъ системы своихъ убѣжденій, тѣмъ менѣе тощая мораль ученія о блаженствѣ становилась способной доставить ему прочное и положительное содержаніе; и такимъ образомъ деизмъ долженъ былъ озаботиться именно теоретическимъ пополненіемъ пробѣловъ, возникшихъ вслѣдствіе отрицательной критики позитивныхъ догмъ. Уже у Толянда обнаружилась склонность *естествознанію* занять это мѣсто; но оно явилось тамъ еще въ той фантастической и пантеистической формѣ, въ которой послужило содержаніемъ религіознаго сознанія многихъ мыслителей уже во время Возрожденія. Эта форма не могла устоять предъ созрѣвшимъ сознаніемъ современной науки, и точное изслѣдованіе природы уже въ XVII в. такъ блистательно подвинулось впередъ и достигло такихъ прочныхъ пріобрѣтеній, что оно, со своими прояснившимися взглядами, занявшимъ мѣсто прежней смутной натурфилософіи, должно было вторгнуться и въ содержаніе деистическихъ ученій.

Но всетаки этотъ процессъ былъ относительно тяжелъ, и сообразно природѣ вещей ему противостоялъ рядъ столь значительныхъ затрудненій, что это соединеніе могло осуществиться только благодаря вліянію великихъ личностей. Именно сначала возрѣнія этого новаго естествозна-

нія должны были действительно показаться одинаково чуждыми всякой религиозной точкѣ зрѣнія; и поэтому на первыхъ порахъ между ними возникла вполне опредѣленная вражда. Жгучій вопросъ *телеологии* былъ тѣмъ пунктомъ, на которомъ они столкнулись, какъ враги. Всѣ религиозныя убѣжденія были согласны между собой въ томъ изгладѣ, что вселенная обязана своимъ возникновеніемъ и сохраненіемъ цѣлесообразно дѣйствующей творческой и сохраняющей силѣ Бога, и даже пантеизмъ, въ томъ видѣ какъ его воспринялъ и Толандъ, твердо придерживался телеологическаго взгляда на природу, — или въ видѣ мысли о мировой душѣ, или примыкая въ болѣе или менѣе значительной степени къ платоновскому ученію объ идеяхъ, или же въ какой либо иной формѣ. Современное естествознаніе, напротивъ, обязано своей самостоятельностью и точностью своихъ изслѣдованій, правильностью своихъ гипотезъ и пригодностью своихъ методовъ болѣе всего устраненію телеологическаго предразсудка и тому, что оно ограничилось чисто причиннымъ разсмотрѣніемъ явленій природы. Оба великіе метода познанія природы, начертанные философіей, будучи во всемъ остальномъ діаметрально противоположны другъ другу, являлись согласными въ этомъ пунктѣ. Бэконъ отмѣтилъ телеологическій взглядъ, какъ самый опасный изъ всѣхъ *idola*. Декартъ же — какъ величайшее препятствіе къ изслѣдованію природы, и снова раздавшійся еще во время Возрожденія кличъ: „*vere scire est per causas scire*“ считался ими обоими самымъ существеннымъ основаніемъ изслѣдованія природы. То, что высказывалось съ такой методичностью, повсюду примѣнялось на практикѣ изслѣдователями природы: все болѣе и болѣе пріучались разсматривать природу, только какъ самостоятельную совокупность движеній, въ которой каждое событіе есть необходимое слѣдствіе своихъ причинъ и служить само исходной точкой законосообразно слѣдующихъ и неизбѣжныхъ дѣйствій. Всякая попытка допустить телеологическое вмѣшательство въ эту законосообразную связь явленій природы, казалось, подрывала эту аксіому, на которой покоится все современное естествоиспытаніе, и дѣлала иллюзорнымъ всякое изслѣдованіе. Въ то время, какъ естествоиспытатели отклоняли такимъ образомъ объясненіе посредствомъ цѣлесообразной дѣятельности Бога, какъ вмѣшательство въ ихъ права, религиозное представленіе видѣло въ этомъ стремленіи сдѣлать природу самостоятельной и въ этомъ отклоненіи непосредственнаго участія Божества въ ходѣ событий ниспроверженіе своего самаго глубокаго и святаго убѣжденія; и отсюда становится яснымъ тотъ фактъ, что въ продолженіе всей эпохи Просвѣщенія ни одинъ вопросъ не оспаривался болѣе горячо, не возбуждалъ до такой степени страсти и не вызвалъ, наконецъ, для своего рѣшенія такого множества гипотезъ, какъ вопросъ о томъ, *какимъ образомъ возможно соединить признаніе цѣлесообразнаго управленія міромъ съ причинными принципами естествознанія*. Этимъ прежде всего былъ сдѣланъ весьма значительный шагъ впередъ: противоположность между научнымъ свободомысліемъ и религиознымъ преданіемъ сосредоточилась, вмѣсто общихъ

риторических упражнений, на реальномъ изслѣдованіи, въ которомъ возможно было вести объективную борьбу при помощи фактическихъ разсужденій и философскихъ доказательствъ.

Но и этотъ основной вопросъ нашелъ себѣ интересное развитіе въ теченіе XVII и XVIII в.в., благодаря которому онъ все болѣе и болѣе специализировался. Вначалѣ можно было еще сомнѣваться, и дѣйствительно взгляды людей науки еще раздѣлялись относительно того, слѣдуетъ-ли сводить весь ходъ космическихъ событій исключительно къ законосообразной связи причины и дѣйствія, или же къ цѣлесообразно дѣйствующимъ и поэтому въ своей послѣдней инстанціи всегда разумнымъ силамъ. Но искорѣ—и это рѣшеніе выступило уже вмѣстѣ съ началомъ XVIII вѣка—научное признаніе причинной связи всѣхъ безъ исключенія явленій въ неорганическомъ мірѣ настолько укрѣпилось, что въ продолженіе XVIII вѣка задача все болѣе сосредоточивалась на вопросѣ объ объясненіи *органической природы*. Самые оживленные споры XVIII столѣтія касаются этой проблемы. Въ организмахъ характеръ цѣлесообразности казался вполнѣ очевиднымъ; и на его телеологическомъ объясненіи настаивали тѣмъ энергичнѣе, что представители механическаго воззрѣнія въ этой области относительно меньше всего были въ состояніи подтвердить фактами свою общую аксіому. Однако оба партіи были въ одинаковой степени убѣждены въ значеніи этой аксіомы для неорганической природы, и спорный вопросъ XVIII в. состоялъ лишь въ томъ, *достаточно-ли для объясненія органической природы принципа, дѣйствующія въ природѣ неорганической?*

Этой побѣдой *принципа механической причинности* въ наукѣ о неорганической природѣ XVIII столѣтіе обязано великимъ открытіямъ одной специальной науки, у которой поэтому было заимствовано и имя для такого рода изслѣдованій природы—именно *механики*. Благодаря приобретѣніямъ XVIII вѣка она стала основаніемъ всего современнаго естествознанія, и въ ней прежде всего выступаетъ ясно и несомнѣнно отличающій ее математическій характеръ. Извѣстно, какимъ образомъ развитіе механическихъ и математическихъ проблемъ вызывалось одно другимъ и способствовало другъ другу, и какимъ образомъ именно изъ этой связи послѣдовалъ цѣлый рядъ самыхъ блестящихъ открытій. Наслѣдовали всѣхъ націй дѣйствовали сообща въ этой работѣ, и великое триумфальное шествіе современной механики лучше всего можетъ быть охарактеризовано четырьмя именами: Коплера, Галілея, Декарта, Ньютона.

Примиреніе же этого механическаго разсмотрѣнія природы съ религиознымъ сознаніемъ удалось сначала англійскимъ мыслителямъ, и оно осуществлялось у нихъ въ концѣ концовъ путемъ своеобразнаго соединенія мыслей, которое ни у кого не выступило такъ ясно и увѣренно, какъ у Ньютона. Однако англійскіе мыслители склонялись уже до него во крайній мѣрѣ къ общему и связному объединенію естественно-научныхъ и религиозныхъ идей. Характернымъ выраженіемъ этого служатъ теоріи Роберта Бойля (1626—1691), который, будучи од-

низъ изъ основателей новѣйшей химіи, проявлялъ строжайшее безпристрастіе и ясность экспериментальнаго изслѣдованія въ своихъ цѣнныхъ опытахъ надъ различными случаями процесса окисленія, и особенно надъ химическимъ составомъ атмосферическаго воздуха. Въ своей общей теоріи природы онъ рѣшительно примкнулъ къ атомистической гипотезѣ и объявлялъ единственной задачей науки механическое объясненіе всѣхъ фактовъ неорганической природы. Наряду съ тѣмъ однако, побуждаемый склонностью къ размышленію и богобоязненнымъ воспитаніемъ, онъ занимался въ широкихъ размѣрахъ религіозными проблемами, и можетъ быть, сознавая волнующую его до глубины души и неразрѣшенную разницу между этими двумя направленіями своего мышленія, онъ желалъ сосредоточить свою дѣятельность на примиреніи противорѣчій между знаніемъ и вѣрой. Проникнутый отвращеніемъ къ атеистическимъ слѣдствіямъ матеріализма и вмѣстѣ съ тѣмъ восхищаясь научной послѣдовательностью атомистической механики, онъ основываетъ учрежденіе, въ которомъ путемъ публичныхъ лекцій эти изслѣдованія должны были развиваться и распространяться, а тѣ слѣдствія выставляться какъ неправильныя и опровержимыя; современникамъ же должно было быть доказано, что новая наука не противорѣчитъ наиправнѣйшему содержанію вѣры, но скорѣе находится съ нимъ въ необходимой связи. Въ этомъ учрежденіи большая часть религіозно-философскихъ лекцій читалась проповѣдникомъ Самуэлемъ Кларкомъ, уже упоминавшимся въ числѣ философовъ моралистовъ; эти лекціи были впоследствии напечатаны подъ заглавіемъ: „A discours concerning the being and attributs of God“ (1705 London). Содержаніемъ ихъ служить религія природы, идеи которой были главнымъ образомъ заимствованы изъ ученій Ньютона.

Въ самомъ дѣлѣ именно этому творческому уму удалось рѣшить задачу о соединеніи деизма съ точнымъ естествознаніемъ такимъ образомъ, который остался рѣшающимъ въ вопросѣ о связи этихъ идей въ продолженіе всей эпохи Просвѣщенія. Исаакъ Ньютонъ (1642—1727) является не только великимъ естествоиспытателемъ, имя котораго оказывается тѣснѣйшимъ образомъ слитымъ съ идеаломъ точной науки, но въ то же время и однимъ изъ важнѣйшихъ спучастниковъ въ столь разнообразно сѣблленномъ мышленіи Просвѣщенія. И онъ былъ приведенъ къ своему своеобразному рѣшенію этой проблемы именно тѣмъ, что примѣнялъ принципъ механической причинности во всемъ его объемѣ, и прежде всего перешелъ къ законченному проведенію также, какъ къ принципиальному обоснованію *метода современнаго естествознанія*. Его принципы натурфилософін (первый разъ London 1687), быть можетъ, требующіе нѣкотораго усовершенствованія въ отдѣльныхъ случаяхъ, сдѣлались всетаки въ цѣломъ прочнымъ и непоколебимымъ во все время фундаментомъ науки о природѣ. Они показываютъ съ такой полнотой, которая только была возможна для специальной науки, тѣсное и полное соединеніе обоихъ великихъ потоковъ въ методологическомъ основаніи современной науки. Они высказываютъ въ точныхъ формулахъ

то, что искалъ Гоббесъ, что намѣтилъ въ самыхъ общихъ чертахъ Локкъ, именно—что послѣднимъ пунктомъ доступной человѣку достовѣрности является тотъ, въ которомъ опытъ согласуется съ дедукціей. Ограниченіе отдѣльной областью допускаетъ эту торжествующую достовѣрность; въ области механики не можетъ быть никакого сомнѣнія, что эта дедукція должна быть математическимъ вычисленіемъ, и ходъ послѣдней такъ непоколебимъ, что картезіанскій синтезъ понятій кажется передъ нимъ шаткой игрой фантазіи. Эта игра фантазіи проявляется прежде всего, по мнѣнію Ньютона, въ построеніи ложныхъ гипотезъ. Ньютонъ ставитъ картезіанству въ упрекъ, что оно считало аналитическій методъ лишь подчиненнымъ и подготовительнымъ и съ пренебрежительной поспѣшностью тотчасъ же стремилось мимо него къ вожделѣнной исходной точкѣ синтеза. Онъ держится того мнѣнія, что полное ориентированіе на пути индукціи составляетъ существенную часть каждой отдѣльной проблемы, и только изъ него само собою вытекаетъ правильное объясненіе фактовъ. Правильный анализъ, думаетъ онъ, ведетъ отъ дѣйствій къ причинамъ, отъ сложнаго къ простому, отъ явленій къ законамъ. Только тогда, когда такимъ образомъ въ самомъ опытѣ будутъ найдены элементы, изъ которыхъ возникли его событія, рекомендуется сдѣлать провѣрку обратнымъ путемъ синтетическаго метода, стремясь воспроизвести самый опытъ при помощи возстановленія этихъ элементовъ въ экспериментъ; и если полученный результатъ будетъ согласоваться съ произведеннымъ ранѣе исчисленіемъ, то научная достовѣрность достигнута. Если благодаря этому методологическая идея Галилея получила свое наиострѣйшее и наипригоднѣйшее выраженіе, и было заложено принципиальное основаніе современнаго естествознанія, то стоитъ напомнить, что какъ баконовскій эмпиризмъ, такъ и математицизмъ Декарта съ одинаковой силой вліяли и одинаково волновали Ньютона, и онъ, какъ мы это уже находимъ у Гоббеса и Локка, стремился сгладить и тѣмъ самымъ преодолѣть односторонности обоихъ. Въ то время, какъ по отношенію къ всеобщимъ гносеологическимъ разсужденіямъ это стремленіе лишь въ ограниченной степени удалось философамъ (и до сихъ поръ вообще удастся настолько же), секретъ громаднаго успѣха Ньютона заключался въ томъ, что онъ ограничился областью столь явно доступной математической дедукціи.

Изъ всѣхъ отдѣльныхъ отраслей естествознанія, *механика* была, разумѣется, той, въ предѣлахъ которой задача, поставленная Ньютономъ, могла быть рѣшена окончательнымъ и несомнѣннымъ образомъ; и она въ значительной степени обязана ему своимъ положеніемъ господствующей естественной науки, дающей остальнымъ цѣль и направленіе. Изъ нея удалось прежде всего удалить схоластическія „*qualitates occultae*“ и объяснить всѣ движенія казавшимся яснымъ какъ день взаимотношеніемъ толчковъ. Съ открытіемъ тяготѣнія былъ найденъ самый общій принципъ для объясненія всѣхъ движеній, въ предѣлахъ нашей солнечной системы. Если одинаковая сила и одинаковый законъ упра-

влиять паденіемъ яблока и вращеніемъ планетъ вокругъ солнца, то такимъ путемъ являлась возможность заглянуть въ великую причинную связь природы. Поэтому въ сведеніи къ этой основной силѣ слѣдуетъ искать объясненія всѣхъ явленій. Прехъ естествоиспытаніемъ встаетъ идеаль всеобщей міровой силы, которая въ тысячѣ разнообразныхъ формъ повсюду остается той же самой и подчиняется тому же закону. Всякій анализъ явленій будетъ всегда имѣть своей задачей лишь обнаруженіе причиннаго механизма, благодаря которому они возникли, и указаніе элементарныхъ процессовъ, изъ которыхъ они составились. Если слѣдовать этому принципу, то не будетъ необходимости во всей пестрой массѣ гипотезъ, которыми, какъ думаетъ Ньютонъ, послѣ схоластики картезианцы больше всѣхъ запутали изслѣдованія природы. Заслуга этихъ изслѣдованій Ньютона заключается не въ абсолютномъ устраненіи гипотезы, но скорѣе въ сильной наклонности къ ея упрощенію. Его знаменитая фраза: „*hypotheses non fingo*“ должна быть понимаема въ томъ смыслѣ, что онъ хочетъ положить конецъ злоупотребленію, благодаря которому старались объяснять всякое явленіе или же всякій небольшой родъ явленій особымъ, болѣе или менѣе произвольнымъ и сложнымъ предположеніемъ. Ньютонъ, напротивъ, ставитъ на ихъ мѣсто одну единственную великую гипотезу, гипотезу тяготѣнія, чтобы при ея помощи съ *одного* раза и *однимъ* закономъ объяснить весь ходъ космическихъ и земныхъ событій.

Съ построеніемъ этой гипотезы самостоятельность причинной связи природы, образующая всеобщую аксіому современнаго естествознанія, приобрѣла реальную форму. Міръ, въ которомъ дѣйствуетъ законъ тяготѣнія, живетъ самъ въ себѣ. Всѣ движенія, происходящія въ немъ, всѣ явленія его отдѣльныхъ образований вытекаютъ, какъ необходимыя слѣдствія его законсообразнаго устройства. Пониманіе ихъ, говоритъ Ньютонъ, есть исключительно дѣло физики; и онъ, въ духѣ теорій познанія Локка, настоятельно повторяетъ физикѣ напоминаніе остерегаться метафизики, которая своими произвольными гипотезами въ состояніи скорѣй препятствовать чѣмъ способствовать познанію вещей. Выстъ съ этимъ совершается крайне замѣчательный и въ принципіальномъ отношеніи фактъ въ исторіи науки: *выдѣленіе естествоиспытаній изъ общей философіи*. Первоначально все человѣческое знаніе имѣло видъ одной единственной общей науки, которая у грековъ дала себѣ имя философіи. Лишь постепенно, точь въ точь какъ въ исторіи развитія организмовъ, наступалъ процессъ дифференцированія, въ силу котораго вырабатывались, сообразно съ особыми задачами, особые органы въ видѣ отдѣльныхъ наукъ. Эти науки, сообразно природѣ вещей, приобрѣли, вслѣдствіе роста своего объема, возможность требовать работы цѣлой жизни отдѣльнаго человѣка. Онѣ стремились самостоятельно стать на ноги, но достигли полной самостоятельности лишь чрезъ практическое осуществленіе собственнаго метода и провозгласили свою независимость путемъ принципіальнаго установленія такого метода. Уже съ самаго на-

чала математика была самостоятельной отраслью знанія въ сравненіи съ остальными „философіями“; медицина, какъ „искусство“ долгое время успѣшно ограждала свою самобытность, и историческія науки рано научились развиваться независимо отъ философіи. Позднѣе Римъ придѣлъ юриспруденціи форму особой, систематически замкнутой науки, а христіанство выдвинуло догматическую теологію, построенную исключительно на почвѣ религиозныхъ свидѣтельствъ. Напротивъ, естествоиспытаніе, несмотря на тщательное расчлененіе его дисциплинъ, начало которому было положено уже аристотелевской системой, осталось въ материнскомъ лонѣ философіи, именно въ силу методологическихъ принциповъ, которыя исповѣдывалъ самъ Аристотель, и которыми суждено было господствовать на протяженіи двухъ тысячелѣтій. Эпоха Возрожденія впервые принесла естествознанію борьбу за его независимость. Въ поискахъ самостоятельнаго метода изслѣдованія природы прежде всего ухватились за голый сенсуализмъ и эмпиризмъ; но почуввъ недостаточность послѣднихъ, новое изслѣдованіе устремилось въ объятія математики, и только когда оба эти элемента взаимно охватили и пропитали другъ друга, была достигнута цѣль, — самостоятельность. Съ принципами ньютоновскаго изслѣдованія современное естествознаніе сдѣлалось особымъ и самостоятельнымъ организмомъ, который, будучи проникнутъ духомъ механики, въ состояніи жить собственной жизнью, независимой отъ философіи. Въ этомъ заключается историческое значеніе Ньютона, покоящееся на проведеніи и разясненіи принциповъ Галилея. Путемъ методическаго соединенія индукціи и математической дедукціи онъ подвелъ итогъ естественно-научному движенію XVI и XVII вв. и тѣмъ самымъ заложилъ основаніе для всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія природы.

Но именно поэтому его уму казалось особенно ясной религиозная проблема телеологическаго пониманія природы. Само собой разумѣется, что какъ завершитель механики и творецъ астрофизики, онъ долженъ былъ выѣсть съ Бакномъ и Декартомъ отрицать ее въ единичныхъ случаяхъ и въ объясненіи отдѣльныхъ процессовъ природы. Однако это не исключало иного отношенія къ цѣлому, и Ньютонъ обратилъ пользовался именно механизмомъ явленій природы, чтобы извлечь изъ него доказательство разума для основныхъ истинъ религіи. При этомъ характерно, что строя это доказательство, постоянно (например, также уже Бойль), имѣли въ виду сравненіе природы съ машинами, сооруженными человекомъ. Въдь и машины относительно совершеннымъ ходомъ движеній, развиваемыхъ ими и въ нихъ, и цѣлесообразностью результатовъ, возникшихъ чисто механическимъ путемъ, доказываютъ свое происхожденіе изъ разума человека. Если аналогичнымъ способомъ возможно доказать, что всѣ процессы природы суть лишь законосообразныя проявленія механическихъ силъ, и если на ряду съ этимъ принять во вниманіе нѣсколько совершенныя и цѣлесообразныя, добрыя и прекрасныя, премудрыя и величественныя всѣ дѣйствія этой громаднѣйшей изъ ма-

иния, то, какъ полагаетъ Ньютонъ, желаніе не признавать или отрицать происхожденіе этого міра изъ высшаго разума должно показаться безуміемъ. Такимъ образомъ механическое пониманіе природы въ связи съ восхищеніемъ передъ цѣлесообразностью ея дѣйствій доставляетъ новое и своеобразное доказательство бытія Бога, названное согласно выраженію, принявшемуся уже Самюэлемъ Паркеромъ и все чаще встрѣчающемуся около 1700 года, *физико-теологическимъ доказательствомъ* (срв. напримѣръ, Derham, *Physico-theologia*, London 1713). Столѣтію казалось, что въ этомъ доказательствѣ заключается болѣе достойное пониманіе Бога, чѣмъ въ обычномъ и признанномъ положительной религіей взглядѣ, по которому цѣлесообразныя дѣйствія явленій природы сводятся въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ къ непосредственному воздѣйствію божественнаго разума. Въ этомъ, да и во всемъ строѣ такого доказательства, ясно и отчетливо выступаетъ пристрастіе эпохи къ механическимъ изслѣдованіямъ и открытіямъ, и особенно юношескій интересъ къ машинамъ, сооруженнымъ размышленіями челоѣка. Очевидно, машина тѣмъ несовершеннѣе, чѣмъ чаще она пуждается въ внимательствѣ челоѣка, и тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ точнѣе она, будучи пущена въ ходъ, порождаетъ цѣлесообразныя дѣйствія, ради которыхъ была построена, исключительно заключающейся въ ней механической двигательной силы. Руководясь этой аналогіей, думаетъ Ньютонъ, а за нимъ и все Просвѣщеніе, слѣдуетъ представлять себѣ отношеніе Божества къ природѣ. Если міръ огромная машина, вышедшая изъ рукъ верховнаго строителя, то послѣдній очевидно очень плохо выполнилъ бы свою задачу, если долженъ былъ бы безпрестанно новымъ внимательствомъ помогать ея ходу для того, чтобы она выполняла свое назначеніе; и поэтому слѣдуетъ признать, что безконечная премудрость Бога съ самаго начала создала и пустила въ ходъ огромную міровую машину такимъ образомъ, что Богъ можетъ окончательно предоставить ее самой себѣ, ибо вполне увѣренъ въ ея цѣлесообразной дѣятельности.

Это физико-теологическое доказательство бытія Бога у самого Ньютона было, какъ кажется, и какъ свидѣлствуютъ его размышленія объ Апокалипсисѣ, связано съ вполне опредѣленною положительной вѣрой, которая даже не отступала предъ допущеніемъ чуда. Но само собой очевидно, что это соединеніе, фактъ личный, не было необходимо ни логически, ни психологически, и что именно *деистамъ* должно было быть по сердцу то міровоззрѣніе, которое стремилось опираться основныя истины религіи природы на доказательства разума. Съ признаніемъ физико-теологическаго доказательства, они достигали, съ одной стороны, желанной близости съ торжествующей наукой того времени, съ остервененіемъ и въ частности съ механикой, но съ другой стороны также приобретали точку соприкосновенія по крайней мѣрѣ съ однимъ видомъ религіознаго чувства, именно съ возвышающимъ чувствомъ восхищенія предъ дѣлами божественной силы. Въ кругахъ приверженцевъ

деизма не было болѣе необходимости ограничиваться пустыми онтологическими и космологическими доказательствами, гласящими, что всереальнѣйшее существо необходимо должно быть мыслимо, или что случайность и несовершенство единичныхъ вещей заставляетъ предполагать необходимое и совершенное существо, а причинное теченіе событій — первопричину. Тепоръ деисты могли проповѣдывать, они могли захватывать души ссылкой на красоту, добро и цѣлесообразность вселенной и вести ихъ отъ этого созерцанія къ почитанію безконечной благодати, мудрости и всемогущества, создавшихъ эту вселенную. Такимъ образомъ, *религія разума* стала *религіей чувствъ*, она прониклась восхищеніемъ предъ мировымъ цѣлымъ, и въ этомъ заключался секретъ, благодаря которому она, несмотря на свою первоначальную внутреннюю пустоту, несмотря на свою сухую абстрактность затронула также сердца XVIII столѣтія. Только съ присоединеніемъ этого сочетанія идей завершается картина деизма въ эпоху Просвѣщенія. Онъ не развивался ни въ одну сторону такъ сильно, какъ въ эту, и именно нѣмцы впоследствии такъ усердно пытались обосновать поклоненіе Божеству указаніемъ на совершенство механическихъ твореній природы, что мелочность, выказанная ими при этомъ, невольно возбудила высмѣиванье критики. Но даже самъ Кантъ, хотя и уничтожилъ теоретическую силу всѣхъ доказательствъ бытія Бога, однако считалъ физико-теологическій аргументъ сильнѣй всего дѣйствующимъ на человѣка и съ непреодолимой силой захватывающимъ „сердце“. И въ самомъ дѣлѣ, именно въ этомъ доказательствѣ были наиудачнѣйшимъ образомъ соединены всѣ излюбленныя идеи вѣка Просвѣщенія. Оно, казалось, съ высшей точки зрѣнія примиряло самыя строгія требованія науки относительно причиннаго взгляда на природу съ потребностями религіознаго чувства. Оно содержало въ себѣ чисто философское пониманіе ученія о Богѣ и хотѣло, чтобы послѣднее опиралось именно на разсмотрѣніе природы, въ которомъ это столѣтіе видѣло главную задачу всей науки. Познаніе при помощи разума и изслѣдованіе природы соединились въ этомъ пунктѣ въ одну религіозную истину, и потому въ ней видѣли ядро религіи разума. Это воззрѣніе было пригоднѣе всѣхъ остальныхъ, чтобы поставить на мѣсто историческаго откровенія естественное и такимъ образомъ отстранить вѣроисповѣданія доводомъ научнаго разума.

Но всеобщее признаніе, найденное воззрѣніемъ Ньютона, имѣло за себя еще одно предположеніе, съ которымъ сжилась вся эпоха Просвѣщенія, и которое легче всего усмотрѣть съ точки зрѣнія вышеупомянутой связи: это было убѣжденіе въ совершенствѣ природы и въ цѣлесообразности ея отдѣльныхъ явленій. Религія Просвѣщенія дѣйствительно заключалась въ томъ, что вѣровали въ непогрѣшимость природы и были заранѣе убѣждены въ совершенствѣ ея порожденій. Все, что выходитъ изъ рукъ природы, считалось этой эпохой совершеннымъ и цѣлесообразнымъ, и она рано приучилась видѣть въ естественномъ идеалъ разумнаго. *Натурализмъ* того времени былъ тождественъ съ его

раціоналізм, і именно эта тождественность виражалась въ оптимизм, съ которымъ оно розматривало вселенную, какъ проявленіе божественнаго разума, и стремилось узнавать его черты въ каждой мельчайшей частицѣ мірового цілаго. Таково было общее русло, въ которомъ упоенное природой боговдохновеніе Возрожденія соединялось съ методической строгостью повѣреннаго естествознанія, чтобы въ патисткѣ научнаго стремленія нестись на встрѣчу идеалу свободной религіозности. Бруно говорилъ: міръ, въ его гармонической красотѣ и въ созвучіи его противорѣчій, есть художественное произведеніе Бога. За вѣкомъ искусства послѣдовалъ вѣкъ техники, и Ньютонъ сказалъ: міръ, въ законченной цілесообразности его явленій, есть совершенная машина, созданная рукой божественнаго мастера. На мѣсто оптимизма эстетическаго выступилъ оптимизмъ практический: но и та поэзія, и эта проза покоятся на одинаковомъ основаніи — на убѣжденіи въ совершенствѣ природы.

§ 32. Ассоціаціонная психологія.

Итакъ прогрессъ естествоиспытанія повелъ къ тому, что общее значенію принципа механической причинности для всѣхъ явленій внѣшней природы стало отчасти аксіомой естествознанія, отчасти предметомъ свободнаго религіознаго убѣжденія. Но именно это всеобщее признаніе забросило очень скоро свои волны и въ область психическихъ явленій. Здѣсь удобнѣе всего было примкнуть къ принципиальнымъ воззрѣніямъ Гоббеса. У послѣдняго теорія познанія и этика одинаково управлялись тѣмъ психологическимъ предположеніемъ, что всѣ сочетанія, составляющія содержаніе душевной жизни, рождаются по опредѣленнымъ законамъ изъ простыхъ элементовъ сознанія — ощущенія и стремленія къ самосохраненію. И чѣмъ болѣе выясняли себѣ эту мысль, тѣмъ менѣе оставалось возможности уклониться отъ слѣдствія, которое уже Вэконъ высказалъ въ видѣ предчувствія и намека — именно, что научная психологія не должна быть ничѣмъ инымъ, какъ *механикой представленій и стремленій*. Параллель съ естествознаніемъ внѣшняго міра казалась столь разительной, столь простой и очевидной и столь соблазнительной, что на этомъ основаніи началось построеніе психологін, какъ „естествознанія внутренняго чувства“.

Въ теоретической области начало было положено Петромъ Брауномъ (умершимъ въ 1735 г. въ санѣ Коркскаго епископа). Его трудъ „The procedure, extent and limits of human understanding“ (London 1729) опирается на локковскую теорію познанія въ опредѣленномъ сенсуалистическомъ направленіи, руководясь которымъ онъ, какъ позднѣе Кондильякъ во Франціи, проводитъ именно тотъ взглядъ Локка, что всѣ, даже самыя отвлеченныя, продукты человѣческаго мышленія суть лишь преобразованія первоначальныхъ чувственныхъ воспріятій, вызванныя психологической законосообразностью. Исслѣдованіе Локка было при этомъ

направлено, главнымъ образомъ, на содержаніе представленій и на указаніе того, что оно ведетъ свое начало исключительно изъ первоначальныхъ данныхъ *sensation* или *reflexion*. Относительно же психологическаго процесса соединенія этихъ элементовъ Локкъ высказался только неопредѣленнымъ и колеблющимся образомъ: иногда казалось, будто эти элементы должны сами собой, т. е. чисто механически, соединяться въ сознаниіи въ сложныя образованія—иногда же, напротивъ, будто они пугаются для такого соединенія въ силахъ или способностяхъ (*faculties*) души, и будто этимъ послѣднимъ слѣдуетъ приписать наряду съ элементами свою особую реальность. Такимъ образомъ вѣдствіи механическое воззрѣніе психологовъ ассоціационистовъ могло точно также сослаться на Локка, какъ и противники такого воззрѣнія. Петръ Браунъ уже сильно склонялся къ первому и вывелъ отсюда въ главныхъ чертахъ эмпиристическія слѣдствія, подчеркивъ лишь съ ббольшой односторонностью ограниченіе человѣческаго знанія предѣлами чувственнаго опыта и возможными въ немъ комбинаціями представленій. Со стороны философіи нравственности мысль о механизмѣ побужденій была, повидимому, впервые высказана съ полной ясностью духовнымъ лицомъ по имени *Гей* (*Gay*). Въ трактатѣ объ основномъ принципѣ нравственности онъ стремился постичь понятіе нравственности, исходя изъ всеобщаго признака сводимости всѣхъ душевныхъ процессовъ къ законосообразному сочетанію определенныхъ простыхъ движеній, и отыскивая тотъ видъ соединенія, который мы обозначаемъ именемъ добродѣтели. Точность способа изложенія, приданная имъ этому принципиальному основанію своихъ, въ остальныхъ отношеніяхъ не особенно выдающихся разсужденій, получила значеніе благодаря вліянію, оказанному имъ на *Давида Гертли* (*Hartley* 1704—1757), по собственному признанію послѣдняго. Именно Гертли пустилъ въ обращеніе употребившійся уже Локкомъ терминъ „ассоціація“ въ примѣненіи ко всѣмъ тѣмъ процессамъ, путемъ которыхъ изъ элементовъ возникаютъ новыя образованія психической жизни; а благодаря той широтѣ, съ которой онъ пытался провести принципъ психическаго механизма, онъ сдѣлался отцомъ *англійской ассоціативной психологіи*. Но онъ въ то же время придалъ ей ея характерный отпечатокъ посредствомъ тѣсной связи, допущенной имъ между психологическими и *физиологическими процессами*. Правда, Гертли былъ далекъ отъ того, чтобы отождествлять ихъ другъ съ другомъ; онъ, напротивъ, такъ энергично придерживался насмозъ идущей разницы тѣлесныхъ и душевныхъ явленій, что, въ противовѣсъ матеріализму, постоянно подчеркивалъ невозможность объяснить и выводить ощущеніе изъ движеній, и движеніе изъ ощущеній. Анализъ душевныхъ явленій даетъ всегда душевные, а никогда не тѣлесные элементы. Однако Гертли допускалъ это различіе только относительно явленій, качествъ и дѣятельностей; по отношенію же къ субстанціямъ онъ пользовался отговоркой Локка, что онъ вообще неизвѣстны, и что поэтому вопросъ о томъ, въ составѣ ли пространственно-протяженное существо въ то же время и мыслить, не

можетъ быть рѣшено ни утвердительно, ни отрицательно образомъ. Однако онъ считалъ необходимымъ безусловно держаться взгляда, что, каково бы ни было отношеніе субстанцій, между явленіями обѣихъ сферъ существуетъ *постоянная и неразрывная связь*. Конечно, не безъ влияния проблемъ и понятій, развивавшихся въ окказіонализмѣ и спинозизмѣ, Гертли представлялъ себѣ эту постоянную связь въ видѣ полного *параллелизма* душевной и тѣлесной дѣятельности. Онъ полагалъ, что каждому психическому процессу соответствуетъ определенное тѣлесное движеніе, и искалъ послѣднее, сообразно съ тогдашнимъ состояніемъ физиологій, въ *колебаніяхъ* мозговой и нервной субстанции. Простымъ колебаніямъ должны соответствовать такіе же простые психическіе процессы, сложнымъ — сложные; и слѣдовательно, если въ ассоціаціяхъ нѣсколько психическихъ элементовъ правильно соединены въ одно цѣлое, то, согласно этой теоріи, психическому соединенію должно соответствовать и нервный синтезъ, объединяющее сочетаніе мозговыхъ колебаній. Гертли пытался обосновать это ученіе цѣлымъ рядомъ дальнѣйшихъ, болѣе или менѣе удачныхъ гипотезъ относительно чувствительнаго воспріятія, памяти, способности абстракціи и т. д., уже въ сочиненіи: „*De sensus, motus et idearum generatione*“ (London 1746). Его сдѣлавшійся болѣе извѣстнымъ трудъ: „*Observations on man, his frame, his duty and his expectations*“ (London 1749) еще глубже и основательнѣе затрагивалъ трудности вопроса и особенно опасные выводы теоріи. Основная трудность здѣсь вполне подобна той, благодаря которой возможно было ослабить спинозизмъ матеріализмомъ. Согласно этому ученію, психическія ассоціаціи должны протекать вполне параллельно функціямъ мозга; послѣднія же, какъ явно насквозь матеріальныя процессы, обусловлены исключительно механической причинностью, т. е. отчасти периферическими раздраженіями, отчасти законосообразнымъ разряженіемъ послѣднихъ и ихъ переносеніемъ на центральные аппараты. Отсюда кажется, будто душевные процессы зависятъ исключительно отъ механизма тѣлесныхъ. Какъ ни сильно оборонялся Гертли противъ отождествленія обѣихъ сферъ въ духѣ *матеріализма*, однако онъ не смогъ отклонить то слѣдствіе, что его теоріи, въ такой же степени какъ и ученіе матеріализма, ставила ходъ душевной жизни въ зависимость отъ дѣятельности мозга и тѣмъ самымъ устраняла всякую самостоятельность психическаго акта. Механическая необходимость мозговыхъ функцій подразумеваетъ въ себѣ подобную же необходимость ассоціацій представленій; и это слѣдствіе, отъ котораго не могъ уклониться научный духъ Гертли, внесло въ его глубоко религиозную душу массу сомнѣній, особенно относительно свободы человеческой воли, сомнѣній, отъ которыхъ онъ тщетно старался избавиться. Затрудненія возражали не имѣя того, какъ онъ сталъ проводить принципъ механизма ассоціацій также въ области чувствъ, страстей и волевыхъ рѣшеній. При этомъ онъ исходилъ изъ предположеній по аналогіи и думалъ, что навязывающіяся представленія, также какъ и

самыя утонченныя стремленія и чувства, суть постепенно сложившіеся продукты духовнаго механизма, возникшіе изъ простыхъ основныхъ состояній. Попытка, предпринятая имъ для рѣшенія этой задачи въ его „Observations“, занимаетъ очень значительное мѣсто въ развитіи англійской философіи нравственности: но онъ самъ не былъ въ состояніи правильно согласовать детерминизмъ данныхъ изслѣдованій съ своими религіозными представленіями объ отвѣтственности и боялся забрести въ безславныя лжеученія матеріализма. Однако невозможно отрицать, что эта первая попытка ассоціативной психологін постронть законосообразность психической жизни на фізіологическихъ основахъ, такъ тѣсно сопрягается съ матеріализмомъ, такъ похожа на него, что ихъ легко смѣшать другъ съ другомъ, и въ сущности только личная религіозность Гертли воспрепятствовала окончательному матеріалистическому направленію его ученія о колебаніяхъ.

Еще рѣзче и еще непосредственнѣе сказывается сосуществованіе на ряду другъ съ другомъ религіозныхъ убѣжденій и матеріалистическихъ склонностей ассоціативной психологін у Іосифа Пристли (Priestley 1733 — 1804), знаменитаго изслѣдователя кислорода, который, наряду съ своимъ значеніемъ для естествознанія, является также и весьма замѣтной философской величиной. Онъ оставилъ послѣ себя рядъ выдающихся по своей силѣ и глубокомыслію сочиненій, касающихся самыхъ жгучихъ спорныхъ вопросовъ времени. Уже въ своемъ первомъ сочиненіи онъ критикуетъ труды шотландскихъ философовъ и принимаетъ сторону ученія Давида Юма, воспринявшаго основную мысль ассоціативной психологін. Его слѣдующая книга: „Hartley's theory of human mind on the principles of the associations of ideas“ (London, 1775) прямо становится на сторону Гертли; два года спустя она была дополнена сочиненіемъ: „Disquisitions relating to matter and spirit“, которое задавалось цѣлью показать недостаточность метафизическихъ теорій между прочимъ также и путемъ историческаго изложенія существовавшаго до тѣхъ поръ ученія о душѣ. Въ томъ же самомъ 1777 году нападки Ричарда Прайса (Price), платонизирующаго спиритуалиста въ его „Letters of materialism“, направленныхъ противъ всего эмпиризма и сенсуализма, вызываютъ язвительный отвѣтъ Пристли въ сочиненіи: „The doctrine of philosophical necessity“, за которымъ послѣдовали въ слѣдующемъ году „Free discussions of the doctrines of materialism“. Позднѣе онъ напечаталъ еще рядъ религіозно-философскихъ трудовъ, въ которыхъ выступалъ неустрашимымъ защитникомъ рационализма, поборникомъ терпимости и вдохновеннымъ приверженцемъ деизма. При этомъ онъ вполне серьезно относится къ своей вѣрѣ; онъ хочетъ, до нѣкоторой степени въ духѣ Тиндаля, очистить христіанство отъ всѣхъ искаженій предразсудка для того, чтобы оно могло доказать на дѣлѣ всю свою власть надъ душами. Поэтому онъ энергично нападаетъ на французскій матеріализмъ, который около этого времени уже открыто выводилъ свои атеистическія слѣдствія въ „Système de la

nature", и безусловно становится на точку зрѣнія Ньютона, признавая, что міръ совершенствомъ механизма своихъ движеній свидѣтельствуетъ о своемъ происхожденіи изъ высочайшаго разума. Однако всѣ эти убѣжденія не мѣшаютъ Пристли проводить ученіе Гертли до самыхъ крайнихъ матеріалистическихъ выводовъ. Относительно ученія о волѣ, Гертли съ видимымъ неудовольствіемъ и послѣ долгаго размышленія приспособилъ свою теорію къ детерминистическому воззрѣнію. Пристли съ самаго начала призналъ детерминизмъ въ его полномъ объемѣ; вмѣстѣ со всѣмъ своимъ вѣкомъ онъ видѣлъ въ рѣшеніяхъ воли исключительно дѣйствіе ассоціацій представленій и не замедлилъ согласиться, что съ этой точки зрѣнія дѣйствія человѣка, также какъ и лежація въ ихъ основѣ ассоціаціи представленій, находятся въ безусловной зависимости отъ однихъ лишь мозговыхъ колебаній. Разъ это было признано, то не могло быть никакого затрудненія и въ совершеніи послѣдняго шага. Признаніе принципиальнаго различія физической и психической жизни должно было потерять свое значеніе, разъ зашли такъ далеко, что ставили въ зависимость весь ходъ психической жизни исключительно отъ жизни физической. Такимъ образомъ Пристли отказался отъ этого безусловно раздѣлявшагося еще Гертли признанія и объявилъ себя окончательно на сторонѣ ученія о матеріальности душевныхъ явленій. Взамѣнъ рефлексіи, которую Локкъ сдѣлалъ основаніемъ психологін, взамѣнъ анализа психическихъ фактовъ, требуемаго шотландской школой, онъ хочетъ поставить физику нервной системы и доходить уже до крайности, объявляя психологію частью физиологін. Тотъ же самый *материализмъ*, съ которымъ онъ такъ пылко боролся въ *метафизической* и религіозно-философской области, допускался имъ въ области *психологін* въ разсмѣрахъ, дальше которыхъ уже нельзя было идти. Этимъ Пристли обнаруживаетъ въ наивной и неуклюжей на рѣдкость формѣ одно внутреннее противорѣчіе, часто повторявшееся у великихъ натуралистовъ XVIII и XIX в.в. особенно въ Англіи. Два значительныхъ скопленія идей—съ одной стороны, идеи религіознаго воспитанія и метафизической потребности, съ другой, научная система механической причинности, лежатъ у этихъ людей, повидимому, вполне отдѣльно другъ отъ друга, безъ всякой внутренней связи: и при этомъ каждое изъ нихъ опирается на столь прочную субъективную увѣренность, что внутреннее противорѣчіе, въ которомъ они находятся, совершенно подавляется, ибо они не въ состояніи вытѣснить другъ друга. Эта внутренняя раздвоенность господствовала сначала въ вопросѣ о телеологическомъ взглядѣ на міровое цѣлое, а послѣ того какъ Ньютонъ нашелъ здѣсь примиряющее слово, она обострилась въ психологическій вопросъ, касавшійся отчасти свободы воли, отчасти зависимости душевныхъ дѣятельностей отъ механическихъ функций физическаго организма; а въ этомъ отношеніи, Пристли съ его замѣчательнымъ *соединеніемъ духа и материализма* есть въ высшей степени характерное проявленіе той полной противорѣчій неясности, проявлять которую былъ призванъ только Кантъ.

Дальнѣйшій ходъ ассоціаціонной психологіи, какъ это легко объяснить, могъ привести лишь къ болѣе рѣзкому подчеркиванью ея матеріалистической стороны. Какъ только она потеряла тщательно охранявшуюся Пристли точку соприкосновенія съ деизмомъ, у нея остался въ наличности одинъ лишь чистый матеріализмъ. Но именно поэтому, при недостаткѣ фізіологическихъ свѣдѣній того времени, она была осуждена на извѣстную бесплодность и оказывалась вынужденной заполнять пробѣлы своего знанія болѣе или менѣе произвольными гипотезами. Яснѣе всего выступаетъ это у Эразма Дарвина (1731—1802), который ввелъ выраженію „*движенія сенсорія*“ (*sensorgium*) вмѣсто употреблявшагося Гертли термина „колебанія мозга“, и хотѣлъ доказать матеріальность души при помощи наминавшаго фантастическія гипотезы самыхъ древнихъ мыслителей Греціи указанія на то, что душа и тѣло могли бы стоять въ связи другъ съ другомъ лишь вслѣдствіе общности извѣстныхъ качествъ, и что поэтому способность души видѣть, слышать, обонять и т. д., предполагаетъ также и обратное: ея видимость, слышимость, обоняемость и т. д., однимъ словомъ, ея полную матеріальность. Допуская такое соотвѣтствіе, Дарвинъ не отступаетъ даже предъ страннымъ признаніемъ, что душа должна быть сущностью, которая въ состояніи при случаѣ произвольно принимать всѣ качества, дѣятельности и состоянія тѣла.

Какъ ни необычны и даже смѣшны такіе выводы ассоціаціонной психологіи, особенно при свѣтѣ современной фізіологіи, однако нельзя не считаться съ большимъ историческимъ значеніемъ этого направленія. Оно съ вполне научной строгостью обращаетъ вниманіе на связи, которыя существуютъ между психическимъ и физическимъ организмомъ, и которыя въ теченіи долгаго времени были забыты, непризнаны или даже намѣренно отрицаемы. Оно снова приучаетъ науку видѣть въ физической жизни основу психической; оно, конечно, хватило черезъ край, когда тотчасъ же стало считать эту основу единственной, или когда черевачуръ необдуманно смѣшивало ее съ самой психической жизнью. Но односторонность является недостаткомъ всѣхъ историческихъ начинаній, и значеніе ассоціаціонной психологіи XVIII столѣтія, быть можетъ, уменьшается, но отнюдь не устраняется, изъ за того, что она раздѣляла его. За ней остается та крупная заслуга, что она снова разоблачила *фізіологическую основу*, безъ которой не можетъ обойтись психологія, и тѣмъ подготовила введенію этой существенной черты въ психологическую систему будущаго.

§ 33. Спиритуализмъ Беркли.

Удобнѣе всего охватить взоромъ широту вліянія ученія Локка и массу зачатковъ, заключавшихся въ его разсужденіяхъ, но не развившихся до полной ясности если обратить вниманіе на слѣдующее: наряду съ теоріями ассоціаціонной психологіи, которыя такъ близко соприка-

сались съ матеріализмомъ, что не растворились въ немъ вполне только вследствие личныхъ убѣждений или гносеологической предосторожности, на той же самой почвѣ выросле вполне противоположное мировоззрѣніе — спиритуализмъ — при чемъ оба взгляда преусиѣвали именно благодаря одинаковой склонности ихъ сенсуалистически окрашивать ученіе Локка.

Представитель этого спиритуализма, одинаково достойный удивленія и какъ человѣкъ, и какъ философъ, былъ Джорджъ Беркли. Онъ былъ ирландецъ по рожденію и получилъ образованіе въ Дублинѣ, а позднѣе въ Лондонѣ, провелъ затѣмъ нѣсколько лѣтъ въ путешествіяхъ по Италіи и Франціи и при этомъ лично познакомился въ 1715 г. съ Малербришемъ. Послѣ многолѣтняго пребыванія въ Лондонѣ Беркли отправился въ 1728 г. въ Америку во главѣ миссіонерскаго предпріятія, но вскорѣ былъ лишенъ обѣщанной поддержки и вынужденъ вернуться на родину. Въ санѣ епископа Клонинскаго онъ проживалъ то въ Лондонѣ, то въ своемъ приходѣ до самой смерти, послѣдовавшей въ 1753 году; умеръ онъ 68 лѣтъ отъ роду.

Нравственно-философскія и религіозно-философскія доктрины, какъ ни цѣнны являются онѣ благодаря ихъ связи, съ одной стороны, съ всеобщими эмпиристическими основами англійской философіи, съ другой — со всѣмъ состояніемъ культуры XVIII вѣка, образуютъ однако подобно началамъ ассоціативной психологіи, въ концѣ концовъ, лишь извѣстныя побочныя стремленія, на которыя развѣтвляется главный стволъ философскаго развитія. Разсматривая ученіе Беркли, мы снова возвращаемся отъ нихъ къ великому ходу центральнаго роста философскихъ идей. По обширности и всесторонности своей точки зрѣнія, по силѣ и яркости философской оригинальности Беркли является послѣ Локка первымъ представителемъ общаго развитія и обязатъ этимъ значеніемъ исключительно тому обстоятельству, что онъ вернулъ къ гносеологической задачѣ локковской философіи и развилъ ее новымъ и плодотворнымъ образомъ.

Это дальнѣйшее развитіе прежде всего примкнуло къ противоположности между обѣими сферами человѣческаго опыта, внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ, противоположности, которую Локкъ хотя и допускалъ въ принципѣ, но не провелъ еще окончательно. Наоборотъ, существовалъ цѣлый рядъ пунктовъ, относительно которыхъ никоимъ образомъ нельзя было съ достовѣрностью удерживать подобнаго различія, и извѣстное количество промежуточныхъ членовъ, которые, повидимому, съ одинаковымъ правомъ могли и должны были быть приписаны какъ сенсаціи, такъ и рефлексіи. Чувственные ощущенія все-таки нельзя было выключить изъ внѣшняго чувства: но поскольку они содержатъ въ себѣ вторичныя качества, т. е. одни лишь состоянія ощущающаго субъекта, они образуютъ нѣкоторый родъ самонаблюденія и, какъ таковой, принадлежать къ внутреннему чувству. Тоже самое, пожалуй, еще очевиднѣе относительно тѣлесныхъ чувствъ, безусловно относящихся къ внѣшнему чувству въ

силу ихъ зависимости отъ организма, а въ силу ихъ содержанія, какъ состояній субъекта, не менѣе безусловно относящихся къ внутреннему чувству. Но изложеніе Локка, по которому побужденіе ко всякой дѣятельности рефлекси должно было вести свое начало отъ первичныхъ функцій вѣшняго чувства, особенно внушало мысль, что оба эти рода опыта въ концѣ концовъ отличаются другъ отъ друга все таки не принципиально, а лишь по своимъ степенямъ, и что должна существовать восходящая линія постепенной связи между низшими формами вѣшняго чувства и высшими и тончайшими образованиями внутреннего. Если относиться вполне серьезно къ затронутому Локкомъ принципу, гласящему, что факты внутреннего чувства въ первоначальной формѣ всегда являются лишь переработкой фактовъ вѣшняго чувства, то тѣмъ самымъ уничтожается качественная разница между этими родами опыта: если одинъ изъ нихъ способенъ превращаться въ другой, то они могутъ быть лишь различными формами одной и той же основной дѣятельности. На дѣлѣ, такимъ путемъ и пошло, вслѣдствіе этихъ затрудненій, скорѣе скрытыхъ, чѣмъ явно выставленныхъ Локкомъ, направленіе, по которому его ученіе развивалось далѣе. Во всемъ духѣ того времени лежало стремленіе сильнѣе подчеркивать и обращать большее вниманіе на связь между физическимъ и психическимъ опытомъ, чѣмъ на ихъ противоположность. Въ метафизическомъ отношеніи это сказалося въ ученіи Декарта: изъ его рѣзкаго раздѣленія протяженной и мыслящей субстанцій произстали задачи окказионализма и спинозизма и излюбленный вопросъ о связи тѣла и души. Въ гносеологическомъ отношеніи подобная же участь постигла эмпиризмъ Локка, причѣмъ проблема отношенія между вѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ, полной обособленности которыхъ онъ желалъ, заняла главенствующее мѣсто въ изслѣдованіяхъ. При болѣе сильномъ и ясномъ развитіи даннаго имъ самимъ указанія на такую связь, его ученіе было преобразовано въ слѣдующимъ образомъ. Чѣмъ усерднѣе разрушали границы между вѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ и изслѣдовали медленные переходы отъ одного къ другому, тѣмъ очевиднѣе чувственные ощущенія казались единственной основой всей жизни представленій.

Когда такимъ образомъ пытались расположить въ связанномъ порядкѣ дѣятельности вѣшняго и внутреннего чувства и поэтому объявляли ихъ всѣхъ различными видоизмѣненіями одной и той же основной дѣятельности, то сначала въ сущности было безразлично, который изъ этихъ двухъ конечныхъ пунктовъ заблагоразсудится считать основной дѣятельностью. Стали-ли бы называть дѣятельность внутреннего чувства видоизмѣненіемъ и высшимъ проявленіемъ вѣшняго чувства, или же вѣшнее казалой формой внутреннего, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ принципиальное различіе ихъ было бы испровергнуто. Однако какъ ни казалось ничтожно различіе отношеній само по себѣ, для гносеологическихъ и метафизическихъ слѣдствій было отнюдь не безразлично, съ какой стороны взглянуть на дѣло. Съ одной стороны при-

шли бы къ чистому сенсуализму внѣшняго чувства, для котораго даже абстракціи имѣютъ значеніе лишь слѣдовъ чувственныхъ воспріятій, и который долженъ быть склоннымъ заключать отъ чувственного характера психическихъ основъ къ чувственному характеру представляющаго существа. Съ другой стороны получался сенсуализмъ внутренняго чувства: послѣдній, исходя изъ мысли, что чувственныя ощущенія суть лишь низшія ступени самовоспріятія, готовъ былъ обратить матеріальный міръ въ представленія умовъ. Такимъ образомъ пути очень рано расходятся. Сенсуализмъ внѣшняго чувства склонился къ материализму, которой онъ засталъ до себя. Сенсуализмъ внутренняго чувства породилъ спиритуализмъ. Первый развивался въ Англіи ассоціаціонной психологіей и во Франціи Кондильякомъ; второй проводился Беркли.

Чрезвычайно любопытно, что Беркли увидѣлъ себя вынужденнымъ къ подобному преобразованію ученія Локка выводами того же номинализма, который проходитъ красной нитью чрезъ все развитіе англійской философіи. Это умственное направленіе, бывшее опредѣляющимъ для Бэкона, Гоббеса и Локка, въ этомъ случаѣ еще разъ, и даже усиливѣвшимся образомъ, оказало воздѣйствіе на англійское мышленіе и завершилось самымъ крайнимъ выводомъ. Въ самомъ дѣлѣ, Локкъ еще твердо придерживался существованія отвлеченныхъ общихъ представленій въ умѣ человѣка, хотя и отрицалъ чисто номиналистическимъ образомъ ихъ объективную реальность. Беркли перешелъ къ болѣе смѣлому взгляду, не допускавшему существованія абстрактныхъ общихъ представленій даже въ умѣ человѣка; въ этомъ то и состоитъ оригинальность Беркли и собственно основная черта его ученія. Съ психологической точки зрѣнія Беркли въ высшей степени глубоко заглядывалъ въ сущность міра человѣческихъ представленій, когда стремился доказать, что въ дѣйствительности вовсе не существуетъ отвлеченныхъ понятій, а мы лишь воображаемъ, будто обладаемъ ими, что отвлеченныя понятія суть только идеалы, къ которымъ мы стремимся, никогда не приближаясь къ нимъ окончательно. Можно быть различнаго мнѣнія относительно правильности этого ученія, но, во всякомъ случаѣ, въ психологіи и особенно въ логикѣ, оно заслуживало бы большаго вниманія, чѣмъ то, которое встрѣтило; ибо оно распространило на всѣ случаи фактическое отношеніе, существующее по крайней мѣрѣ въ огромномъ большинствѣ случаевъ. Беркли хотѣлъ обосновать его, указывая, что тамъ, гдѣ, какъ намъ кажется, мы имѣемъ дѣло съ отвлеченнымъ представленіемъ, въ дѣйствительности благодаря чувственному воображенію передъ нами каждый разъ рисуется одинъ опредѣленный экземпляръ. Когда говорятъ о деревѣ вообще, то при этомъ всетаки каждый въ тайнѣ, хотя смутно и неясно, думаетъ объ единичномъ чувственно-опредѣленномъ деревѣ. Когда говорятъ о треугольникѣ, то каждый рисуетъ себѣ изображеніе опредѣленнаго отдѣльнаго треугольника, и это представленіе, какъ думаетъ Беркли, является общимъ лишь постольку, поскольку изъ него можно вывести нѣкоторыя свѣдѣнія, имѣющія зна-

быстрые процессы измѣняютъ наличный составъ новыхъ воспріятій. Онъ также заставилъ обратить вниманіе, что величина и отдаленность предмета не столько непосредственно воспринимаются нами, сколько скорѣй мыслятся, благодаря содѣйствію прежняго опыта—хотя онъ, разумѣется, еще не придавалъ этому воззрѣнію точной формулировки, которую оно нашло только въ XIX столѣтіи. Гносеологическій же выводъ, сдѣланный имъ отсюда, есть та важная теорія, что лишь вторичныя качества образуютъ настоящее содержаніе ощущенія. Мы не ощущаемъ вещей, имѣющихъ опредѣленную величину, форму и находящихся на опредѣленномъ разстояніи, но скорѣе составляемъ ихъ при помощи мышленія изъ чувственныхъ качествъ. То, что обыкновенно называютъ вещами, суть лишь комплексы представленій. Если же, какъ указываетъ Локкъ, чувственные качества суть не что иное, какъ состоянія нашихъ ощущеній, то и данныя вещи, существованію которыхъ мы привыкли признавать, суть ни болѣе, ни менѣе, какъ сложныя состоянія представленій. Если мы захотимъ допустить, что эти вещи суть нѣчто отличающееся отъ состояній представленій, то придемъ къ величайшимъ нецѣлостямъ. Если мы устранимъ изъ вещей одно за другимъ всѣ ея вторичныя качества, т. е. впечатлѣнія, которыя она оказываетъ на отдѣльныя чувства, на зрѣніе, на осязающую руку, на вкусъ—что же останется у насъ? Беркли отвѣчаетъ: ничего. Отвѣтъ Локка былъ перифраза: въ одномъ случаѣ онъ говорилъ, что остается опредѣленная пространственно-протяженная величина, въ другомъ, ссылаясь на неизвѣстную субстанцію, какъ на носителя всѣхъ свойствъ. Въ послѣдовательности своего номиналистическаго сенсуализма Беркли долженъ отбросить и то, и другое. Пространственные свойства имѣютъ для него значеніе абстракцій, которыхъ въ дѣйствительности нельзя мыслить самахъ по себѣ безъ чувственныхъ качествъ; неизвѣстная же субстанція въ его глазахъ, разумѣется, полнѣйшая нецѣлостъ. Отсюда вытекаетъ, что все, называемое нами вещами и ихъ свойствами, является лишь комплексомъ воспріятій. То, что мы во внѣшнемъ мірѣ разсматриваемъ, какъ существующее, есть лишь конгломератъ состояній нашихъ представленій. Существовать, то же самое, что быть ощущаемымъ: „esse=percipi“.

Этимъ крайнимъ проведеніемъ сенсуализма Беркли хочетъ возстановить честь здраваго человѣческаго смысла въ противовѣсъ хитросплетеніямъ философовъ. Онъ заставляетъ обратить вниманіе—и это, пожалуй, заслуживаетъ названія шуточнаго приема—что естественный инстинктъ принуждаетъ человѣка разсматривать содержаніе своихъ воспріятій именно, какъ существующее, и для него въ дѣйствительности быть воспринятымъ то же самое, что существовать. То, что мы видимъ и чувствуемъ, разсматривается нами, какъ существующее. Только философы придумали разницу между воспріятіями и соответствующими имъ предметами и такимъ путемъ пришли къ лжеученію, будто существованіе вещей есть нѣчто иное, чѣмъ ихъ воспринимаемость. Въ этомъ замѣчаніи справедливо то, что первоначальное сознаніе дѣйствительно

разсматриваетъ содержаніе каждаго воспріятія, какъ въ то же время существующее; но явно неправильно дальнѣйшее добавленіе, будто различіе существованія и восприимчивости составляетъ только измышленіе науки. Такое различіе, напротивъ, есть одно изъ тѣхъ предположеній, которыя неискоренимымъ образомъ заложены въ способъ представленія человѣка, въ силу прагматической необходимости мышленія, явно обнаруживающейся именно въ древнѣйшихъ опытахъ греческой метафизики; Беркли же какъ разъ показалъ, что это предположеніе не неприкосновенно и во всякомъ случаѣ является предметомъ гносеологической провѣрки. Но результатъ провѣрки Беркли, гласящій, что существованіе тождественно съ восприимчивостью и не есть ничто отличное отъ нея, именно поэтому кажется крайне парадоксальнымъ первоначальному сознанію; ибо для послѣдняго нѣтъ ничего болѣе обычнаго и болѣе очевиднаго, чѣмъ признаніе міра вещей, независимаго отъ дѣятельности представленія.

Согласно съ терминологіей своего времени Беркли, въ результатъ этихъ изслѣдованій, говоритъ, что все, такъ называемыя вещи и ихъ качества суть не что иное, какъ идеи, т. е. представленія, и вслѣдствіе этого его ученіе было названо *идеализмомъ*. Эта терминологія правильна до тѣхъ поръ, пока придерживаться тогдашняго принижающаго употребленія слова идея. Въ нѣмецкой философіи однако слово идея, а также и терминъ идеализмъ, получило существенно иное значеніе, и на этомъ основаніи во избѣжаніе недоразумѣній рекомендуется отказаться отъ этого обозначенія по отношенію къ ученію Беркли и, если вообще необходимо подвести его систему подъ извѣстную метафизическую рубрику, то можно назвать ее по воззрѣнію, выведенному Беркли непосредственно изъ этихъ гносеологическихъ посылокъ.

Именно, если помимо воспріятій не можетъ существовать никакихъ субстанцій, въ смыслѣ міра тѣлесныхъ вещей, то, по мнѣнію Беркли, эта дѣятельность воспріятія во всѣхъ случаяхъ предполагаетъ восприимчивую сущность, въ которой только она и можетъ совершаться. Если вещи идеи, то все же необходима сущность, которая обладала бы идеями. Сущность, обладающая идеями, есть духъ, и превращеніе тѣлъ въ представленія влечетъ поэтому у Беркли непосредственно за собой выводъ, что не можетъ существовать никакихъ другихъ субстанцій, кромѣ представляющихъ. Поэтому міровоззрѣніе Беркли очень просто: оно не допускаетъ ничего, кромѣ духовъ и ихъ идей, и отсюда его ученіе характеризуется очень просто, какъ самый рѣзкій *спиритуализмъ*, который когда либо былъ выставленъ. Поэтому теорія Беркли сильнѣйшимъ образомъ противорѣчитъ матеріалистическимъ наклонностямъ, угрожавшимъ развиться въ англійской, какъ и въ французской философіи на общій почвъ локковского эмпиризма.

Но это ученіе далеко отъ того, чтобы объявлять тѣлесный міръ обманомъ и видимостью, въ силу отрицанія его непосредственной субстанціальности. Правда, съ перваго взгляда кажется, будто это слѣдствіе

необходимо. Если солнце не что иное, какъ постоянный комплексъ представлений опредѣленнаго блеска, опредѣленной теплоты, опредѣленной величины и т. д., то сначала кажется—ибо возможно переставить члены равенства „esse=percipi“ — что его существованіе исчезаетъ, вмѣстѣ съ его представляемостью. По такому взгляду всѣ тѣла существуютъ лишь постолько и столько времени, сколько они были восприняты, и тѣло, которое никто уже не представляетъ, должно считаться несуществующимъ болѣе. Съ другой стороны, одна лишь дѣятельность представленія любого духа казалась бы достаточной, чтобы придать значеніе бытію каждому содержанію, какое бы онъ случайно ни помыслилъ. Поэтому столъ, пригрезившійся во снѣ, былъ бы настолько же реальнѣ, какъ и тотъ, который вообще обыкновенно считается реальнымъ, и различіе между истинными и ложными представленіями, казалось, устранялось именно тѣмъ, что въ такой системѣ невозможно сравненіе представленія съ предметомъ. На этомъ основаніи Беркли пуждается въ иномъ критеріи объективности, а таковымъ въ спиритуалистической системѣ можетъ быть лишь вседержавный духъ: его идеи должны заступить мѣсто реального міра, и согласіе его идей съ представленіями обыкновенно свидѣлствуютъ объ истинѣ послѣднихъ. Этотъ духъ, разумѣется, Божество. Дѣйствительность, присущая содержанію идей независимо отъ дѣятельности представленія конечныхъ духовъ, состоитъ въ томъ, что оно мыслится Божествомъ. Истинныя представленія суть тѣ, которыя согласуются съ представленіями Божества, заблужденіями же и галлюцинаціями будутъ тѣ, которыя находятся только въ отдѣльныхъ духахъ. Поэтому послѣдніе должны обладать извѣстной долей свободы; въ предѣлахъ ея они въ состояніи располагать элементами, данныя Божествомъ, въ нѣкихъ сочетанія, чѣмъ тѣ, въ которыхъ эти элементы находятся въ Божествѣ. Здѣсь Беркли окончательно стоитъ на почвѣ ассоціативной психологіи. Первоначальные элементы дѣятельности представленія имѣютъ въ его глазахъ значеніе несомнѣнно истинныхъ, и въ этомъ отношеніи онъ считаетъ должнымъ съ своей точки зрѣнія понимать акты простыхъ воспріятій, какъ сообщеніе Божествомъ элементарныхъ представлений конечнымъ духамъ; относительно же послѣднихъ онъ также увѣренъ, что они не въ состояніи породить новаго содержанія. Мнѣніе о томъ, что всякое заблужденіе и всякая ошибка состоятъ лишь въ неправильной комбинаціи простыхъ элементовъ, со времени Гоббеса и Локка раздѣлялось всей англійской философійю. Такимъ образомъ истинная идея остается дѣйствительной, даже если отдѣльный духъ ея болѣе не представляетъ, сначала въ другихъ духахъ, а подъ конецъ исключительно въ Божествѣ; она является той идеей, которую Богъ даетъ конечнымъ духамъ для воспріятія. Ложная идея во всѣхъ случаяхъ есть лишь произвольное сочетаніе порвичныхъ воспріятій, совершаемое однимъ или нѣсколькими конечными духами.

Исходя отсюда, Беркли рѣшаетъ также и вопросъ о сущности природы и объ ея познаніи. Если тѣла суть только комплексы идей, то

отсюда ближайшее следствие, что они не могут находиться въ причинномъ отношеніи между собой, но каждое изъ нихъ, со всѣми измѣненіями, которыя оно претерпѣваетъ съ теченіемъ времени, можетъ вести свое происхожденіе только изъ дѣятельности божественнаго представленія. Поэтому, по мнѣнію Беркли, нѣтъ ничего болѣе ложнаго, чѣмъ механическое объясненіе природы, задающееея цѣлью объяснить движенія однихъ тѣлъ изъ движенія другихъ. Причинность вещей является только видимостью; въ дѣйствительности ходъ тѣлесныхъ движеній есть лишь послѣдовательный рядъ представленій, которыя Божество порождаетъ въ себѣ и сообщаетъ въ видѣ воспріятій отдаленнымъ духамъ. Задача познанія природы состоитъ поэтому въ воспроизведеніи этого послѣдовательнаго ряда, и законы природы, повидимому, познаваемые человекомъ, являются только усмотрѣніемъ неизмѣннаго порядка, руководясь которымъ Божество порождаетъ свои представленія. Законъ природы есть лишь *установленный Богомъ порядокъ представленій*. А такъ какъ Богъ, въ силу своего всемогущества и свободы, имѣетъ полную власть надъ ходомъ, который Онъ желаетъ придать своимъ представленіямъ, то Онъ, конечно, въ состояніи отступать, тамъ гдѣ это окажется цѣлесообразнымъ, отъ *обычнаго порядка представленій* и нарушать то, что мы называемъ закономъ природы. Такимъ образомъ въ этомъ міросозерцаніи чудо находитъ себѣ само собой понятное мѣсто. Точно также вполне естественно, что съ этой точки зрѣнія вмѣсто механическаго возможно лишь *телеологическое разсмотрѣніе природы*, побуждающее человека искать въ обычномъ, также какъ въ необычномъ порядкѣ представленій, данныхъ Богомъ, цѣли, которыя Онъ при этомъ преслѣдовалъ, и восхищаться ими. Въ этомъ смыслѣ Беркли стоитъ вполне на почвѣ физико-теологіи; но отклоняя механическую основу, которую деисты приписывали послѣдней, Беркли могъ безъ затрудненія сочетать съ своей философской системой ортодоксальную основу англиканской церкви, епископомъ которой онъ былъ. Ни у одного изъ мыслителей того времени неоднократно предпринимавшееся согласованіе философіи съ христіанствомъ не является столь естественнымъ, необходимымъ и полнымъ, какъ у него.

Отношеніе Беркли къ ученію Локка и къ почти противоположному выводу, который въ это же время излекла изъ него ассоціативная психологія, въ высшей степени интересно и находитъ себѣ важную параллель въ исторіи развитія рационализма. Подобно тому, какъ Декартъ различалъ мыслящую субстанцію отъ протяженной, такъ точно и Локкъ установилъ различіе между внутреннимъ и вѣншимъ опытомъ, и участь, испытанная первымъ въ области метафизики, выпала на долю послѣдняго въ области теоріи познанія. Убѣжденіе въ томъ, что принципиально проведенное различіе должно было повлечь за собой объясненіе кажущейся связи абсолютнымъ параллелизмомъ духовнаго и тѣлеснаго міра, привело въ первомъ случаѣ, съ одной стороны, къ окказіонализму, съ другой, къ эмпирическому ученію объ атрибутахъ, во второмъ же, къ

ассоциационной психологіи Гертля. Но въ обоихъ случаяхъ было возможно направленіе, волютъ сводящее тѣлесный міръ къ духовному. Рационализмъ принялъ подобное направленіе у Малебранша, эмпиризмъ — у Беркли. Такимъ образомъ оказалось, что ученія этихъ двухъ людей, выросшія на совершенно различной почвѣ и во многихъ отношеніяхъ неумѣрно далеко отстояція другъ отъ друга, до поразительности сходны въ своемъ пониманіи тѣлеснаго міра. Самый послѣдовательный изъ номиналистовъ, въ то же время слѣдовавшій за конечными выводами сенсуализма, и самый крайній изъ реалистовъ, насквозь проникнутый вмѣстѣ съ тѣмъ убѣжденіями рационализма, соединились въ ученіи о томъ, что тѣлесный міръ, не обладая ни малѣйшей долей самостоятельнаго бытія, существуетъ исключительно въ представляющей дѣятельности Божества. И если въ системѣ Малебранша тѣлесный міръ еще сохраняетъ частичку реальности въ сравненіи съ его представленіемъ въ духѣ Божества, то достаточно было только *одного* шага, чтобы окончательно отождествить его ученіе съ ученіемъ Беркли.

Удивительно, что этотъ шагъ былъ также сдѣланъ въ Англіи. Труды Малебранша были очень рано переведены на англійскій языкъ Левассоромъ, и его мысли нашли энергичнаго и уиѣлаго представителя въ лицѣ *Джона Порриса*. Сочиненія послѣдняго побудили *Артура Кольера* (Collier, 1680—1732), утверждать въ своемъ сочиненіи „*Clavis universalis or a new inquiry after truth being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world*“ (London 1713), что онъ уже десять лѣтъ тому назадъ на основаніи идей Малебранша пришелъ къ міросозерцанію, совершенно согласующемуся съ взглядами Беркли. Въ самомъ дѣлѣ, онъ доказываетъ простымъ, но убѣдительнымъ образомъ происхожденіе своего ученія изъ системы Малебранша. У Малебранша гносеологически опредѣляющимъ моментомъ было то, что въ силу абсолютной обособленности тѣлесной и духовной субстанцій, конечный духъ обязанъ своимъ правильными представленіями о тѣлесномъ мірѣ только существованію идеальнаго тѣлеснаго міра въ Богѣ. Такимъ образомъ въ этой системѣ тѣлесный міръ, до вѣкоторой степени, имѣлъ двойное существованіе. Одинъ разъ онъ существовалъ въ умѣ Божества въ видѣ первообраза, какъ міръ умопостигаемаго протяженія, другой разъ въ сотворенной Богомъ реальности въ видѣ отраженія, какъ міръ дѣйствительныхъ тѣлъ. Къ чему такое удвоеніе, спрашиваетъ Кольеръ? Представленія конечныхъ духовъ о тѣлесномъ мірѣ остаются настолько же необходимыми и настолько же правильными, если даже имъ не соответствуетъ ничего, кромѣ первообразнаго тѣлеснаго міра въ умѣ Божества. Предположеніе, будто Богъ создалъ по этому первообразу еще и существующій теперь самъ по себѣ тѣлесный міръ, бесполезно: ибо оно объясняетъ столько же, сколько и противоположное предположеніе, допускающее лишь міръ первообразовъ, находящійся въ Богѣ. И оно ложно и противно здравому смыслу, ибо тѣла, созданныя Богомъ въ метафизической реальности, приобрѣли

бы самостоятельность, ограничивающую Его безконечную сущность. Существовать въ действительности значить только быть представляемымъ Богомъ, и о вѣшнемъ мірѣ можно говорить лишь въ переносномъ смыслѣ: именно, что онъ является вѣшнимъ для отдѣльнаго конечнаго духа, поскольку послѣдній не участвуетъ во всей сущности божественнаго духа, а слѣдовательно и во всѣхъ представленіяхъ Божества. На ряду съ тѣмъ Кольеръ хочетъ доказать невозможность самостоятельнаго существованія тѣхъ также ссылкой на то, что разница между воспріятіями и другими идеями заключается лишь въ степеняхъ, и что поэтому всѣ наши представленія о вещахъ суть лишь комплексы нашихъ собственныхъ внутреннихъ состояній. Въ этомъ отношеніи онъ цѣликомъ слѣдуетъ ходу мыслей Беркли; и такимъ образомъ ученіе Кольера, въ томъ видѣ какъ оно изложено въ его сочиненіи, является во всякомъ случаѣ сліяніемъ взглядовъ обоихъ мыслителей, которые, исходя изъ столь различныхъ точекъ отправления, удивительнымъ образомъ пришли къ одинаковому результату.

§ 34. Давидъ Юмъ.

Для пониманія дальнѣйшаго хода развитія необходимо принять во вниманіе именно скептическій элементъ, который лежалъ въ только что упомянутомъ ученіи и долженъ былъ отсюда обратиться противъ современнаго естествознанія. Малобраншъ и Беркли при своей спиритуалистической точкѣ зрѣнія съ одинаковой настойчивостью оспаривали механическое объясненіе природы, а въ немъ то именно новая наука и торжествовала свою побѣду. Оба считали противнымъ христіанству приписывать причинность самимъ вещамъ и говорить о дѣйствіи одного тѣла на другое. Оба въ одинаковой мѣрѣ нападали на важный принципъ причинности, на которомъ покоились всѣ изслѣдованія механики и остальныхъ естественныхъ наукъ, все болѣе приходящихъ въ зависимость отъ нея. Если не существуетъ никакой дѣйствительной причинной связи вещей, а именно такъ учили Малобраншъ и Беркли, то иллюзорно все знаніе, котораго наука, по видимому, достигла, опираясь на эту связь. Значеніе даннаго слѣдствія становилось тѣмъ важнѣе, чѣмъ увѣреннѣе новое естествознаніе — сначала у итальянцевъ, съ полной же ясностью у Бэкона и Декарта — помѣщало свой центръ тяжести въ изслѣдованіи причинныхъ отношеній и ихъ законосообразныхъ формъ, и чѣмъ шире эта аксіома распространялась при помощи ассоціаціонной психологій также въ области психической жизни.

Однако не эти посредствующія звенья впервые обратили причинность въ горячо обсуждавшуюся проблему современной теоріи познанія. То обстоятельство, что современная наука объявила своею главной задачей познаніе причинныхъ отношеній, уже рано оказалось недостаточнымъ, чтобы павлечь на этотъ пунктъ нападенія скептицизма, стоявшаго за службѣ у ортодоксін. Такъ Гоббесъ уже нашелъ себѣ противника-

скептика въ лицѣ *Иосифа Гланвиля* (Glanvil 1636—1680). На послѣд-
няго, какъ свидѣлствуютъ нѣкоторыя изъ его сочиненій, не остались безъ
вліянія взгляды Бэкона относительно прогресса науки, служащаго на пользу
всѣмъ общимъ культурнымъ цѣлямъ; но въ сущности онъ былъ за одно съ
эмпиризмомъ лишь до тѣхъ поръ, пока дѣло касалось оспариванія ра-
циональной философіи, типичнымъ представителемъ которой, по мнѣнію
Гланвиля, является еще Аристотель. Но чтобы доказать при этомъ
неудовлетворительность всякой рациональной философіи, Гланвиль до нѣ-
которой степени ловитъ ее на словѣ, ссылаясь на то, что вѣдь она по-
мсюду объявляетъ своей задачей познаніе причинныхъ отношеній. Она
хочетъ все понять, а понять что-нибудь значитъ вывести изъ его при-
чинъ. Однако отношеніе между причиной и дѣйствіемъ никогда не можетъ
быть почеркнуто изъ интуиціи; его нельзя ни видѣть, ни чувствовать,
ни воспринимать какимъ бы то ни было чувственнымъ способомъ, но
о немъ всегда приходится заключать путемъ мышленія. А въ осно-
вѣ такихъ заключеній лежитъ не что иное, какъ наблюденіе по-
стояннаго слѣдованія другъ за другомъ тѣхъ обстоятельствъ, одно
изъ которыхъ мы считаемъ причиной другого. Логическія заключенія
никогда не могутъ доказать, что такое постоянное слѣдованіе необхо-
димо, что явленіе, которое по нашему наблюденію всегда слѣдуетъ
за другимъ, будетъ поэтому его дѣйствіемъ, и что *post hoc* обра-
щается въ *propter hoc*. Какъ мы видимъ, скептицизмъ Гланвиля вра-
щается почти исключительно въ области *проблемы причинности* и
касается всѣхъ тѣхъ отношеній логической понятности связи причины
и дѣйствія, которыя были вскрыты окказіоналистами. Такимъ образомъ,
здесь также выступаютъ на видъ всѣ трудности, ставшія съ тѣхъ поръ
неизбѣжными при изслѣдованіи проблемы причинности. Убѣжденію въ
томъ, что понятіе причиннаго отношенія не коренится въ содержаніи
воспріятія, но присоединяется мышленіемъ, и вопросъ объ отношеніи
причинной необходимости къ постоянной послѣдовательности во времени
не исчезали съ тѣхъ поръ съ горизонта теоріи познанія. Но, конечно,
они обзаны своимъ огромнымъ значеніемъ не столько этимъ, какъ бы
предварительнымъ указаніямъ Гланвиля, сколько глубокомысленной энер-
гіи, съ которой ихъ подчеркнулъ и выдвинулъ въ центръ философскаго
движенія величайшій умъ англійской философіи — *Давидъ Юмъ*.

Какъ Локкъ является начинающимъ и господствующимъ, такъ Юмъ ста-
новится завершающимъ умомъ англійскаго Просвѣщенія. У Локка до извѣст-
ной степени лишь предзнаменующимъ образомъ звучали всѣ идеи, развитія
впослѣдствіи Просвѣщеніемъ, въ системѣ же Юма онѣ завершились, сли-
вшись въ одинъ мощный аккордъ. Юмъ послѣдній великій представитель
того развитія, которое нашелъ въ Англіи заложившій Бэкономъ эмпи-
ризмъ, и его ученіе послѣднее великое слово, сказанное этимъ эмпири-
змомъ въ борьбѣ современной теоріи познанія. Юмъ безъ сомнѣнія самый
ясный и смѣлый, и при томъ самый многосторонній и вполнѣ фило-
софски образованный мыслитель, который когда-либо былъ выдвинутъ
англійской національностью.

Жизнь его протекала относительно спокойно и несложно. Онъ родился въ 1711 г. въ Единбургѣ, въ семьѣ шотландскаго дворянина землевладельца, съ 1728 г. сталъ посещать мѣстный университетъ, съ цѣлю посвятить себя изученію классической литературы и философіи. Однако въ виду его слабаго здоровья, а также недостатка денежныхъ средствъ, родные уговорили его избрать коммерческое поприще. Но послѣ короткаго пребыванія въ Бристолѣ, торговля ему наскучила, и въ 1734 онъ отправился во Францію, чтобы безпримѣрно заняться своими научными образованіемъ; тамъ онъ провѣлъ въ разныхъ мѣстахъ около четырехъ лѣтъ. Вовратившись на родину, онъ привезъ съ собой рукопись своего гениальнаго „*Traetise upon human nature*“ (изданаго въ Лондонѣ въ 1738—40 г. въ трехъ томахъ). Но у его соотечественниковъ это произведеніе потерпѣло политическое фіаско и повредило ему сперва настолько, что онъ былъ заподозрѣнъ въ еретическихъ воззрѣніяхъ и не получилъ въ Единбургскомъ университетѣ профессуры, о которой хлопоталъ. Только „*Essays moral, political and literary*“ (Edinburg 1742), благодаря ихъ изящному и остроумному языку, положили начало его литературной славѣ. Несмотря на это, онъ былъ вынужденъ взять частное мѣсто, занимая которое совершилъ длинное тѣсколько лѣтъ путешествіе въ Голландію, Германію, Францію, северную Италию и Австрію. Во время этого путешествія онъ переработалъ свое первое сочиненіе и выпустилъ его въ свѣтъ въ 1743 г. подъ заглавіемъ: „*Enquiry concerning the human understanding*“, въ видѣ втораго тома своихъ „*Essays*“. По возвращеніи Юмъ получилъ въ 1752 г. скромную должность бібліотекаря юридическаго факультета въ Единбургѣ, и цѣнный матеріалъ, нашедшійся въ его распоряженіи, побудилъ его къ историческимъ изысканіямъ. Достоинъ замѣчанія и въ то же время характерно для политическаго духа англійской націи, что оба эти величайшихъ философа принадлежать въ то же время къ числу ее выдающихся историковъ. Но если Бэконъ своей исторіей Генриха VIII рѣшилъ лишь часть предстоявшей ему задачи, то исторія, написанная Юмомъ и вышедшая сначала въ отдѣльныхъ выпускахъ, а потомъ соединенная подъ однимъ заглавіемъ: „*History of England from the invasion of Julius Caesar to the revolution of 1688*“ (въ шести томахъ 1763), сдѣлалась, по величію замысла и красотѣ изложенія, классическимъ произведеніемъ не только англійской, но и вообще исторической литературы. Вместе съ тѣмъ Юмъ находилъ время усиленно трудиться надъ своими философскими работами и наряду съ продолженіемъ политическихъ и философскихъ „*Essays*“ успѣлъ написать еще свою глубоконисленную книгу: „*The natural history of religion*“ (London 1755). Большинство его соотечественниковъ въ силу своихъ церковныхъ симпатій все еще относилось къ нему въ лучшемъ случаѣ сдержанно, когда, наконецъ то, за границей удовлетвореніе вышло изъ его души, ибо тамъ онъ былъ признанъ самымъ блистательнымъ образцомъ. Когда Юмъ въ 1763 году, сопровождая въ качествѣ секретаря посоль-

ства графа Гертфорда, прибывъ въ Парижъ, то философскіе кружки мѣстныхъ ученыхъ и высшее общество встрѣтили его съ такимъ энтузіазмомъ и прославляли съ такимъ восторгомъ, который могъ показать ему, что теорія англійскаго эмпиризма пустила на этой почвѣ еще болѣе глубокіе корни, чѣмъ на своей родинѣ. Быть можетъ, эти триумфы содѣйствовали его росту во мнѣніи соотечественниковъ; но крайней мѣрѣ, вскорѣ послѣ своего возвращенія, онъ былъ назначенъ въ 1767 г. помощникомъ статсъ-секретаря въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ, но уже черезъ два года вышелъ въ отставку и, пользуясь въ послѣдніе годы покоемъ и досугомъ, умеръ въ Эдинбургѣ 25 августа 1776 г.

Ученіе Юма обнаруживаетъ величайшую умозрительную глубину, на которую былъ способенъ англійскій эмпиризмъ; но именно этимъ оно доказываетъ свою зависимость, и особенно въ вопросѣ объ опредѣляющихъ гносеологическихъ критеріяхъ, отъ вліяній математическаго рационализма, который, начиная съ Гоббеса, съ возрастающей стремительностью вривался въ развитіе бэконовскихъ идей. Правда, сначала изслѣдованіе Юма, повидимому, главнымъ образомъ лежитъ въ области сенсуализма и номинализма, доведеннаго теоріями Беркли до послѣднато предѣла. Юмъ объявляетъ открытіе Беркли, касающееся невозможности отвлеченныхъ понятій, однимъ изъ величайшихъ когда либо совершавшихся научныхъ дѣяній. И онъ также думаетъ, что локковское различіе вѣншаго и внутренняго чувства не должно быть понимаемо въ томъ смыслѣ, будто оба чувства являются одинаково первичными и вполне обособленными другъ отъ друга областями опыта. И наоборотъ, онъ хочетъ поставить на мѣсто различія, дѣлающаго Локкомъ, разницу первоначальныхъ и вторичныхъ представленій и обозначаетъ эту противоположность терминами *impressions* (впечатлѣнія) и *ideas* (идеи). При этомъ онъ относитъ къ первымъ все простое и первичныя состоянія представлений, а подъ вторыми понимаетъ лишь возникшія на почвѣ впечатлѣній, болѣе слабыя копіи послѣднихъ. Отсюда вытекаетъ, какъ основное слѣдствіе, что если идеи суть лишь копіи впечатлѣній, то мы не можемъ имѣть никакихъ идей, первоначальная копія которыхъ не находилась бы въ какомъ либо впечатлѣніи. Однако здѣсь тотчасъ же необходима поправка. Ибо, если бы въ нашемъ сознаніи каждая идея во всѣхъ случаяхъ непосредственно и необходимо относилась только къ тому впечатлѣнію, копій которой она служитъ въ действительности, то между первообразомъ и такой, хотя и блѣдной, копіей, всетаки было бы еще настолько соответствія, что все представленія могли бы претендовать на истинность, и заблужденіе было бы невозможно. Такимъ образомъ предъ Давидомъ Юмомъ, также какъ предъ Декартомъ и Спинозой, встаетъ загадка возможности заблужденія, и для него она является не менѣе важной, чѣмъ для упомянутыхъ философовъ: ибо никому не приходило въ голову и опровергать столько заблужденій, какъ Юму, и никто поэтому не былъ настолько обязанъ объяснить возможность заблужденія чрезъ разоблаченіе его происхожденія.

Онъ стремился рѣшить эту задачу въ высшей степени глубокомысленнымъ образомъ, а именно, при общемъ объясненіи возникновенія заблужденій онъ руководствовался аналогіей съ тѣми заблужденіями, которыя возникаютъ въ памяти. Вѣдь переходъ впечатлѣній въ идеи происходитъ сначала при помощи памяти: дѣятельность же послѣдней состоитъ лишь въ воспроизведеніи содержанія первоначальныхъ представлений, причемъ естественнымъ образомъ наступаетъ то ослабленіе чувственной интенсивности и первоначальной свѣжести, въ которомъ Юмъ видитъ признакъ, отличающій идеи отъ ихъ оригиналовъ. Ложнымъ воспоминаніемъ мы называемъ воспоминаніе, ставящее какую либо идею въ связь съ впечатлѣніемъ, отраженіемъ котораго она въ дѣйствительности не служитъ, или, наоборотъ, воспоминаніе, относящее какое либо впечатлѣніе къ идеѣ, истиннымъ прообразомъ которой было другое впечатлѣніе. Слѣдовательно, всякое заблужденіе состоитъ въ томъ, что мы подставляемъ или подъ впечатлѣнія чуждыя идеи, или подъ идеи чуждыя впечатлѣнія, и поэтому задача Юма всюду при опроверженіи ложныхъ представлений будетъ состоять въ указаніи тѣхъ впечатлѣній, копіями которыхъ они въ дѣйствительности служатъ.

Но этотъ подмѣнъ, вслѣдствіе котораго при заблужденіи мы относимъ другъ къ другу совсѣмъ неподходящія впечатлѣнія и идеи, уже не есть дѣло памяти, а скорѣе воображенія; а оно, хотя и можетъ работать подобно памяти только надъ воспроизведеніемъ уже данныхъ элементовъ, однако въ состояніи произвести смѣшеніе элементовъ, относящихся другъ къ другу. Но мы весьма неправильно повели бы Юма, если бы полагали, что онъ подразумѣвалъ подъ способностью воображенія произвольную, основанную на какой либо безпричинной свободѣ комбинацію элементовъ впечатлѣнія; наоборотъ, онъ думаетъ, что эта дѣятельность воображенія, какъ и вообще дѣятельность воспроизведенія, подчиняется вполне опредѣленнымъ законамъ, и объявляетъ первой задачей теоріи познанія открыть механизмъ такого процесса. Этимъ онъ окончательно примыкаетъ къ направленію *ассоціационной психологіи*, и его изслѣдованія существеннымъ образомъ способствуютъ развитію послѣдней.

Юмъ полагаетъ, что открылъ четыре основныхъ закона, къ которымъ возможно свести всѣ ассоціационныя процессы: законъ сходства, контраста, пространственнаго и временнаго „соприкасая“ или „смежности“ и законъ причинной связи. Это значитъ, что путь, избираемый памятью или воображеніемъ отъ даннаго представленія, или направляется на родственныя по содержанію, или какъ разъ на противоположныя представленія; что онъ или обусловленъ тѣми элементами, которые были восприняты въ пространственной или временной связи съ первымъ представленіемъ, или, наконецъ, ведетъ впередъ или назадъ, къ дѣйствіямъ или причинамъ, къ которымъ мы привыкли относить вышеупомянутое первое представленіе. Установленіе этихъ *законовъ ассоціаціи* имѣло большое значеніе для дальнѣйшаго преуспѣванія эмпирической психологіи. Вслѣдствіе пытались отчасти увеличить число этихъ законовъ, отчасти

упростить ихъ, однако всегда сообразовались съ этой первой систематической классификаціей, и едва ли будетъ ошибочнымъ сказать, что въ известной степени такъ поступаютъ еще и до сихъ поръ. Для гносеологии Юма установленіе такихъ законовъ прежде всего цѣнно потому, что сообразно съ нимъ расчленяется дальнѣйшая постановка ея вопросовъ. Отсюда съ самаго начала видно, что у Юма, какъ у Локка и Беркли, не можетъ быть никакой рѣчи объ истинѣ, которая бы состояла въ согласіи содержанія нашихъ представленій съ міромъ вещей, существующихъ внѣ представленія. Даже существованіе тѣлеснаго міра вообще, по его мнѣнію, можетъ быть признано только въ высшей степени вѣроятнымъ; воображеніе можетъ въ него вѣровать, но разумъ никогда не въ состояніи его доказать. Единственный способъ доказательства могъ бы вестись чрезъ посредство причинности, но этотъ путь, какъ Юмъ показываетъ дальше, ненадеженъ и сомнителенъ. По Юму, также какъ и по Беркли, существовать значить въ глазахъ человѣка ни болѣе ни менѣе, какъ быть воспринятымъ. Существованіе не есть какой нибудь постигаемый признакъ, который когда либо можетъ быть доказанъ, но лишь убѣжденіе (*belief*), данное въ актѣ воспріятія и только въ немъ. Истина поэтому можетъ состоять лишь въ томъ, что воспріятія будутъ правильно относиться нами одно къ другому; а такъ какъ подобное отношеніе неопредѣленно совершается по законамъ ассоціаціи, то можно только изслѣдовать, какая степень правильности связана съ отдѣльными видами ассоціаціи.

Что касается двухъ первыхъ законовъ ассоціаціи, законовъ *сходства* и *контраста*, то Юму кажется, что здѣсь онъ не наталкивается ни на какія трудности. Онъ считаетъ должнымъ признать, что усмотрѣніе сходства или различія содержанія представленій и степени этого сходства или различія, непосредственно дано уже въ общемъ появленіи послѣднихъ внутри одного и того же сознанія. Согласно съ принципомъ механической психологии, онъ признаетъ, что это усмотрѣніе не предполагаетъ никакой иной силы и никакого иного процесса, кромѣ общаго фактическаго существованія сравниваемыхъ представленій. Подобно многимъ англійскимъ психологамъ, онъ настолько проникнутъ убѣжденіемъ въ правильности даннаго принципа, что также мало, какъ и его предшественники, затрогиваетъ поднятый до него Лейбницемъ и послѣ него Кантомъ вопросъ, не заставляетъ ли актъ сравненія предполагать еще третій элементъ, наряду съ двумя сравниваемыми представленіями? Далѣе онъ считаетъ возможнымъ доказать, что въ силу этого принципа два представленія именно настолько сходны и именно настолько различны, какъ это кажется общему сознанію; и принципъ этотъ, высказанный съ подобнымъ ограниченіемъ, вполне правиленъ. Отсюда онъ выводитъ, что всѣ сужденія, предметомъ которыхъ служатъ отношенія сходства или различія между содержаніемъ представленій, правильны и достоверны. Утверждаемое въ нихъ отношеніе или уже непосредственно дано въ самомъ ихъ предметѣ, т. е. сказуемое дано въ подлежащемъ, или можетъ

быть извлечено изъ него чрезъ заключеніе, при помощи связующаго понятія. При этомъ роль мышленія ограничивается лишь анализомъ своего собственнаго содержанія; всѣ эти сужденія по терминологіи, ставшей общепотребительною со времени Канта, аналитичны, и аналитическія сужденія обладаютъ несомнѣнною достовѣрностію.

Отсюда прежде всего слѣдуетъ, что знаніе человѣка о сходствѣ или различіи его собственныхъ представленій не можетъ быть подвергнуто сомнѣнію. Однако однимъ этимъ еще невозможно обосновать науки. Всѣ реальныя науки стремятся путемъ доказательствъ достигъ знанія міра, существующаго внѣ нашего представленія, а для этого имманентное сравненіе нашихъ представленій недостаточно. Только одна единственная наука можетъ быть построена такимъ путемъ анализа и доказательства. Уже было упомянуто, что по мнѣнію Юма знаніе сходства и различія нашихъ представленій простирается также и на знаніе ихъ степени. И это происходитъ въ двоякомъ отношеніи: мы въ состояніи узнавать непосредственно изъ самаго акта воспріятія или находить въ немъ при помощи разума, во-первыхъ, степень качественного различія въ содержаніи нашихъ воспріятій, напримѣръ, силу вкуса и звука или силу радости и печали, и во-вторыхъ, степень количественной разницы, т. е. пространственной величины или количества содержанія нашего воспріятія. Но и то, и другое обнаруживаетъ математическія отношенія нашихъ представленій. Математическое познаніе не предполагаетъ ничего, кромѣ опыта надъ степенными и количественными отношеніями нашихъ представленій и тѣхъ слѣдствій, которыя могутъ быть выведены изъ нихъ при помощи логическихъ дѣйствій. Поэтому математика единственная чисто аналитическая и чисто демонстративная наука, и именно потому она одна среди всѣхъ другихъ обладаетъ несомнѣнною достовѣрностію и истинностію. Во взглядѣ на математику Юмъ вполне подчиняется общему предвзвѣтому мнѣнію до-кантовской философіи: упуская изъ виду интуитивный элементъ математики, онъ считаетъ ее разсудочной наукой, оперирующей чисто логическимъ путемъ. Въ силу этого предвзвѣтаго взгляда математика стала научнымъ идеаломъ всей новейшей философіи: руководясь имъ, Декартъ обратилъ геометрический методъ въ путеводную нить всякаго познанія разума и особенно философіи, а Юмъ видѣлъ въ математику единственную науку, существующую по праву и удовлетворяющую требованіямъ теоріи познанія. И онъ шилъ тѣмъ болѣе основаніе разсуждать такъ, что во взглядѣ на пространство и время примыкалъ къ выводамъ номинализма Беркли. Пространство вообще и время вообще считались и нѣтъ либудь существующимъ самимъ собою, даже не тѣмъ либудь дѣйствительно представляющимъ вещь; они суть только идеи о впечатлѣніи нашей неспособности когда либо положить предѣлы представленіямъ пространственной и временной непрерывности. Поэтому, по ученію Юма, не существуетъ ни пустаго пространства, ни воннанизмаго времени, но только отдѣльныя пространства и отдѣльныя времена, и всякое пространство есть лишь порядокъ видимыхъ и ощу-

щастныхъ пунктовъ, а всякое время лишь послѣдовательный рядъ связанныхъ между собой воспріятій. И чѣмъ усиленнѣе такимъ образомъ Юмъ отрѣкается отъ объективнаго значенія пространства и времени, тѣмъ смѣлѣе онъ можетъ исповѣдывать взглядъ о субъективной правильности математическаго знанія: ибо тѣмъ менѣе онъ нуждается относительно послѣдняго въ обычномъ критеріи истинности, который требовалъ бы его согласія съ действительностью, независимой отъ представленія. Аналитическое знаніе касается не связи нашихъ представленій съ вѣшной действительностью, но лишь ихъ внутреннихъ отношеній. Пространство и время суть у Юма лишь отношенія нашихъ представленій, и поэтому именно и возможна такая аналитическая и состоящая изъ доказательствъ наука о нихъ, какъ математика.

Если юмовское признаніе математики основано такимъ образомъ на ограниченіи ея познавательнаго значенія одними предѣлами міра человѣческихъ представленій и невозможностью перешагнуть черезъ нихъ, то тотъ же самый принципъ руководить философомъ и при опредѣленіи въ высшей степени важной границы, которую онъ хочетъ установить для аналитическаго познанія сродства представленій. Самое полное сродство двухъ представленій должно, очевидно, существовать тамъ, гдѣ ихъ содержаніе совершенно совпадаютъ другъ съ другомъ и, согласно съ принципами Юма, ничто не препятствуетъ усмотрѣнію такого ихъ равенства. Однако, дѣятельность человѣческаго представленія обыкновенно не довольствуется констатированіемъ этого полнѣйшаго сродства; напротивъ, тамъ гдѣ въ смѣсѣ различныхъ по содержанію представленій она воспринимала, какъ различныя, одинаковыя признаки, она обыкновенно обращаетъ это постоянное сродство въ метафизическое тождество и разсматриваетъ содержаніе, остающееся одинаковымъ въ смѣсѣ, какъ субстанцію, относительно которой все сдѣлывающееся является модусами, состояніями и дѣятельностями. Такова связь, путемъ которой изслѣдованіе понятія тождества принимаетъ у Юма форму пропигаторной и гонимой *критики понятія субстанции*, роль которой въ развитіи раціоналистической философіи уже неоднократно выставлялось на видъ. Заранѣе ясно, что Юмъ могъ лишь отвергать метафизическое значеніе этого понятія, какъ переходящее границы аналитическаго познанія. Ибо въ содержаніи воспріятія субстанціальность не дана ни непосредственнымъ, ни опосредствованнымъ образомъ. Всѣ впечатлѣнія показываютъ намъ только качества, состоянія и дѣятельности, и если ихъ устранить, то, какъ училъ еще Беркли, не останется ничего. Среди впечатлѣній не существуетъ ни одного, которое бы содержало въ себѣ субстанціальность; но послѣдняя всегда принимается нами къ постоянному сочетанію свойствъ. Здѣсь Юмъ долженъ спросить себя, какимъ же вообще образомъ послѣ этого мы доходимъ до представленія субстанцій и до идеи субстанціальности? Его ученіе, что всякая идея есть копія впечатлѣнія, налагаетъ на него обязанность указать впечатлѣніе, копіей котораго въ дѣйствительности была бы идея субстанціи, и онъ съ большимъ глубокимъ смысломъ выполняетъ эту задачу. Оче-

видно, ни одно изъ непосредственныхъ опредѣленій содержанія отдѣльныхъ воспріятій не можетъ служить прообразомъ идеи субстанцій. Но когда дѣятельность представленія неоднократно производить одно и то же сочетаніе воспріятій, то въ воображеніи возникаетъ впечатлѣніе постоянной равномерности его собственной дѣятельности, и настоящей копией этого впечатлѣнія является идея субстанціи. Юмъ пользуется гераклитовскимъ примѣромъ рѣки, чтобы показать, что языкъ и обычное мнѣніе людей говорятъ о субстанціи даже тамъ, гдѣ точное размышленіе сразу показываетъ невозможность имѣть дѣло съ метафизическимъ тождествомъ. То, что дѣйствительно образуетъ рѣку, т. е. текущая въ ней вода, въ каждое послѣдующее мгновеніе является инымъ, чѣмъ въ предыдущее: но однообразное принужденіе къ воспріятію одного и того же чувственного образа въ постоянно одинаковыхъ формахъ и краскахъ достаточно, чтобы вызвать въ насъ не только словесное обозначеніе его именемъ существительнымъ (Substantivum), но и представленіе вещи, тождественной съ самой собой. Въ основѣ идеи субстанціи лежитъ впечатлѣніе *постояннаго сочетанія представленій*. Но человеческое мышленіе относитъ свои идеи субстанцій не къ этимъ постояннымъ сочетаніямъ представленій, но скорѣе къ метафизическому тождеству соединенныхъ содержаній представленій. Оно подставляетъ подъ свои впечатлѣнія идею, служащую копией другого впечатлѣнія, и потому эта идея оказывается ложной. Въ дѣйствительности же мы только можемъ говорить, что находимъ въ себѣ извѣстное число постоянно одинаковыхъ сочетаній представленій; но предположеніе, что имъ соответствуетъ тождественная съ самой собой субстанція, является неоправданнымъ. Съ точки зрѣнія ассоціативной психологій, считающей соединеніе представленій исключительно механическимъ дѣйствіемъ ихъ элементовъ и отрицающей силу, которая бы преобразовывала ихъ по собственнымъ законамъ, взглядъ Юма дѣйствительно послѣднее и самое послѣдовательное слово относительно проблемы субстанціальности; и съ этого пункта удобнѣе всего окинуть взоромъ развитіе этой проблемы съ Декарта и Локка до Юма. Декартъ утверждалъ метафизическую познаваемость безконечной субстанціи и субстанцій конечныхъ, тѣлъ и душъ. Локкъ настаивалъ на реальности субстанцій и объявилъ ее непознаваемой, чѣмъ упразднилъ метафизику въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова. Беркли одностороннимъ образомъ развилъ дальше эти воззрѣнія въ примѣненіи къ чувственному опыту и тѣмъ самымъ превратилъ матеріальныя субстанціи въ комплексы представленій; хотя всетаки настолько придерживался обыкновеннаго способа представленія, что считалъ необходимымъ предположить для самихъ представленій субстратъ духовныхъ субстанцій и чрезъ это сдѣлался спиритуалистомъ. Юмъ былъ достаточно радикаленъ, чтобы обратить тотъ же самый выводъ и противъ духовныхъ субстанцій и объявить, на основаніи своихъ изслѣдованій, понятіе субстанціи, хотя и необходимой психологически, но гносеологически не оправдываемой иллюзіей. Благодаря такому взгляду, онъ одинаково возвысился какъ

надъ спиритуализмомъ, такъ и надъ матеріализмомъ, который Локку скорѣй удалось обойти, чѣмъ побѣдить своимъ ученіемъ о непознаваемости субстанцій. Ибо Юмъ въ своемъ первомъ и значительнѣйшемъ сочиненіи „Treatise“ пользуется критикой понятія субстанціи главнымъ образомъ, чтобы доказать, что представленіе духовной субстанціи и особенно метафизическаго тождества человѣческой личности также недоказуемо, и что Я есть лишь собирательная идея ряда представленій, расположенныхъ по законамъ ассоціаціи въ извѣстномъ постоянномъ порядкѣ. Правда, при переработкѣ „Treatise“ въ „Enquiry“ онъ опустилъ эти разсужденія, которымъ, можетъ быть, справедливо приписывалъ отрицательный успѣхъ „Treatise“ у своихъ соотечественниковъ; однако онъ никогда не бралъ назадъ своего вывода, и послѣдній долженъ быть разсматриваемъ, какъ существенный элементъ его философіи: Я есть только связка представленій.

Третій законъ ассоціаціи соединяетъ представленія по мѣрѣ ихъ взаимнаго пространственнаго и временнаго соприкасания, будетъ ли послѣднее отношеніемъ одновременности или послѣдовательности—безразлично. Познаніе этихъ отношеній представляетъ также мало затрудненій, какъ и усмотрѣніе степени сходства и различія содержанія представленій. Такъ какъ, по ученію Юма, пространство и время суть отношенія порядка, по которому въ насъ располагаются представленія, то нельзя понять, какимъ образомъ мы здѣсь могли бы впасть въ заблужденіе. Если мы констатируемъ, что два представленія слѣдовали въ насъ одно за другимъ, то такова именно и есть послѣдовательность, въ которой они расположились; если мы воспринимаемъ два тѣла рядомъ другъ съ другомъ, то таковъ и есть дѣйствительно порядокъ, въ которомъ возникли наши представленія. И здѣсь слѣдовательно существуетъ познаніе и даже вполне правильное и адекватное, но въ этомъ случаѣ оно не есть демонстративное знаніе, при помощи котораго мы были бы въ состояніи доказать необходимость именно этихъ определенныхъ, а не какихъ либо иныхъ отношеній, а только вполне надежное и точное констатированіе тѣхъ фактовъ, что извѣстное содержаніе воспріятія представлялось намъ въ определенныхъ пространственныхъ подраздѣленіяхъ, и что извѣстныя представленія вступили въ наше сознаніе одновременно, или непосредственно другъ за другомъ, или раздѣленны опредѣленнымъ промежуткомъ времени. Слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ констатированіемъ фактовъ, и пока мышленіе ограничивается только ими, заблужденія быть не можетъ. Здѣсь Юмъ выказываетъ себя рѣшительнымъ эмпиристомъ; онъ признаетъ въ этомъ установленіи фактовъ совершенно самостоятельную и вполне истинную въ предѣлахъ самой себя область человѣческаго знанія и стремится такимъ путемъ, съ своей стороны, прочно установить чисто эмпирическое наслѣдованіе, въ противовѣсъ тому пренебреженію, съ которымъ къ нему относилась рационалистическая сторона.

Но онъ до крайности суживаетъ границы этого фактическаго познанія и исключаетъ изъ него всѣ тѣ толкованія, которыя человѣкъ

обыкновенно пассивно и пассивно присоединяетъ къ чистому составу опыта. Всякій переходъ за предѣлы чистой фактичности состоитъ въ склонности разсматривать, какъ необходимую, ту связь, которая была узана въ опытѣ. Когда мы воспринимаемъ рядомъ въ пространствѣ два тѣла, то мы стремимся понять это отношеніе, какъ необходимое: когда мы видимъ, что два явленія слѣдуютъ одно за другимъ, то намъ постоянно хочется разсматривать одно, какъ причину другого. Все эти толкованія, переходящія за предѣлы чистаго опыта, коренятся въ четвертомъ законѣ ассоціаціи, въ законѣ *причинности*. Юмовское изслѣдованіе этой основной проблемы современной науки сдѣлалось наиболее прославленнымъ изъ всѣхъ остальныхъ его теорій, съ одной стороны потому, что оно угрожало отнять почву также изъ подъ ногъ эмпирическихъ наукъ и влѣдствие этого возбуждало повсюду общее вниманіе, а другой, потому, что Кантъ приписалъ ему особую цѣнность и называлъ его даже побудительнымъ толчкомъ къ своей собственной философіи. Однако это изслѣдованіе является ни болѣе, ни менѣе какъ соотвѣтствіемъ изслѣдованію субстанціальности и развивается вполне параллельно ему, последнее же лишь оттого не сдѣлалось настолько же извѣстнымъ, что было пропущено въ повсюду читавшемся *Enquiry* и встрѣчалось только въ отвергнутомъ и забытомъ *Treatise*: потому то оно осталось неизвѣстнымъ, напримѣръ, также Канту. Параллелизмъ обоихъ аргументацій крайне простъ и очевиденъ. Подобно тому, какъ не существуетъ впечатлѣнія, копій котораго была бы идея субстанціи, такъ точно невозможно указать впечатлѣнія, которое было бы первообразомъ идеи причиннаго отношенія. Когда мы считаемъ явленіе *a* причиной явленія *b*, то причинное отношеніе не содержится ни въ воспріятіи *a*, ни въ воспріятіи *b*; точно также оно не содержится въ фактическомъ отношеніи обоихъ. Дѣйствіе также мало возможно видѣть и чистовоить, какъ и бытіе. Причинность, также какъ и субстанція, никогда не воспринимается, но только мыслится нами. Но о ней также нельзя заключать, и поэтому ее невозможно доказать; ибо заключать и доказывать возможно лишь то, что уже заранѣе находится въ содержаніи представленій. Отношеніе причины и дѣйствія не содержится ни въ представленіи отдѣльной причины, ни въ представленіи отдѣльнаго дѣйствія въ видѣ составной части, которая могла бы быть извлечена изъ него путемъ анализа. Итакъ причинность не интуитивна и не демонстративна, т. е. вполне непознаваема. Но тѣмъ не менѣе здѣсь, какъ и относительно субстанціальности, возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ вообще мы представляемъ ее и полагаемъ, что познаемъ ее; и отвѣтъ также оказывается вполне параллельнымъ отвѣту, касающемуся субстанціальности. Когда мы неоднократно наблюдаемъ, что одно и то же явленіе *b* слѣдовало за однимъ и тѣмъ же являющимся *a*, то въ насъ возникаетъ чувство *примычки* къ этому остающемуся одинаковымъ съ самимъ собой дѣйствію нашего воображенія, и идея этого впечатлѣнія есть идея причиннаго отношенія, которую мы, опять таки въ убѣжде-

ніи, что постигли метафизическую необходимость, подсовываемъ подъ отношеніе воспринятыхъ предметовъ: мы разсматриваемъ субъективное отношеніе *представленій*, одно изъ которыхъ въ нашемъ сознаніи влечетъ за собой другое, какъ объективное отношеніе *содержаній представленій* другъ къ другу. Здѣсь Юмъ широко пользуется изслѣдованіями Уланвила. Привычка къ *post hoc* является первообразомъ для идеи *propter hoc*. Но это *propter hoc*, а съ нимъ и вся необходимая связь явленій, никогда не можетъ быть доказано: въ него возможно только вѣрить.

Въ примѣненіи этого послѣдняго ученія ко всей области эмпирическихъ наукъ заключается собственно скептической элементъ теоріи Юма. Ибо всѣ эти науки, поскольку они не являются однимъ пустымъ собираніемъ фактовъ, но содержатъ извѣстную теорію, стремятся достичь усмотрѣнія необходимой связи, которая существуетъ между фактами, приобретаемыми путемъ воспріятія. Но Юмъ объявляетъ это усмотрѣніе не предметомъ научнаго доказательства, а дѣломъ *вѣры, соответствующей нашей привычкѣ*. Въ сущности говоря, этимъ онъ ловитъ на словѣ только эмпиризмъ: онъ запрещаетъ видѣть въ воспріятіи больше того, что въ немъ дѣйствительно заключается; и съ прямолинейной послѣдовательностью, въ которой состоитъ его величіе, онъ приводитъ *ad absurdum* бэконовскую мысль о возможности изъ одного наблюденія фактовъ, соединеннаго съ чисто логическими дѣйствіями, создать науку о необходимой связи этихъ фактовъ. Тѣмъ самымъ онъ разоблачаетъ скрытые предположенія, посягну на соединяемыя человѣческимъ мысленіемъ къ чистому содержанію своихъ воспріятій, съ цѣлью преобразовать ихъ въ познаніе необходимости. *Скептицизмъ Юма есть непосредственное слѣдствіе его эмпиризма: хотя для человека существуетъ опытъ, но нѣтъ науки, основанной на опытѣ*. Самъ Юмъ не имѣлъ въ числѣ своихъ эмпиристическихъ предположеній средства для окончательнаго рѣшенія лежащихъ здѣсь проблемъ; но именно его отрицаніе притязаній, предъявляемыхъ эмпирическими науками на познаніе необходимости въ связи явленій, подготовляло ту постановку проблемы, благодаря которой Кантъ могъ придать новое освѣщеніе всѣмъ этимъ вопросамъ.

Слѣдовательно общій итогъ теоріи познанія Юма таковъ: существуетъ эмпирическое знаніе сходства и различія, также какъ и знаніе пространственныхъ и временныхъ отношеній содержанія нашего воспріятія, ибо это знаніе непосредственно и интуитивно даво въ самихъ воспріятіяхъ; но существуетъ только одна демонстративная наука, которую можно логически развить изъ него — математика: ей приходится заниматься имманентной законосообразностью распредѣленія нашихъ представленій въ пространствахъ и во времени. Всѣ остальные науки преступаютъ границу доказуемости, когда считаютъ наблюденныя ими отношенія фактовъ реальными и необходимыми и тѣмъ хотятъ установить теорію о нихъ. Наконецъ, для метафизики, которая стремится познать сущность вѣза-

писящаго отъ представленій міра субстанцій и ихъ необходимыхъ отношеній, въ этомъ ученіи, разумѣется, нѣтъ мѣста. Таковъ конецъ эмпиризма: онъ отрицаетъ самъ себя на основаніи рачіоналистическаго принципа. Если эмпиризмъ желаетъ всегда довольствоваться однимъ лишь констатированіемъ фактовъ, то Юмъ безусловно признаетъ за нимъ это право. Онъ отказывается ему только въ правѣ переходить отъ фактовъ къ необходимости, отъ воспріятія къ теоріи. То обстоятельство, что Юмъ разрѣшаетъ подобный переходъ математикѣ, основано на мнѣніи, будто послѣдняя обязана своими знаніями исключительно логикѣ. Но если мы такимъ образомъ видимъ, что математика является и у Юма идеаломъ демонстративной науки, и если прослѣдимъ, что онъ лишь потому относится скептически ко всемъ остальнымъ наукамъ, что онѣ не въ состояніи удовлетворить подобному требованію, то намъ ясно кинется въ глаза, что это завершительное саморазложеніе эмпиризма совершилось подъ прямымъ вліяніемъ картезіанскаго рачіонализма. Оба великихъ направленія до-кантовской философіи подверглись тремъ въ высшей степени замѣчательнымъ синтезамъ: ученіе Юма представляетъ тотъ синтезъ, въ которомъ они парализуютъ другъ друга; въ ученіи Лейбница они стремятся примириться другъ съ другомъ; а изъ взаимнаго сліянія обоихъ создастся Критика чистаго разума Канта.

Современники Юма характеризовали его просто, какъ скептика, и исторія философіи въ большинствѣ случаевъ усвоила эту характеристику. И здѣсь также обнаруживается неумѣстность подобнаго общаго распределенія по рубрикамъ, примѣненнаго къ оригинальной системѣ великаго ума. Упомянутое опредѣленіе возникло сначала изъ за того, что Юмъ отрицалъ возможность метафизики и вслѣдствіе этого оспаривалъ даже познаваемость излюбленныхъ объектовъ философіи Просвѣщенія— Бога, свободы души и безсмертія. Въ этомъ смыслѣ онъ дѣйствительно скептикъ; но онъ не относится скептически къ математикѣ и смотритъ на нее воплотивъ съ точки зрѣнія рачіонализма. Также мало является онъ скептикомъ и относительно познанія путемъ воспріятія, ибо его онъ считаетъ настолько правильнымъ и несомнѣннымъ, что, пожалуй, заслуживалъ бы даже названія сенсуалиста; но онъ снова оказывается скептикомъ по отношенію къ эмпирическимъ наукамъ, поскольку послѣднія, переходя за предѣлы простаго установленія фактовъ, считаютъ себя способными оправдать объяснительную причинную теорію. Поэтому правильнѣе всего назвать его ученіе *эмпирическимъ скептицизмомъ*. Въ терминологіи XIX вѣка, главнымъ образомъ по примѣру Огюста Конта, принято называть позитивнымъ или позитивистическимъ тотъ родъ научной дѣятельности, который считаетъ возможнымъ ограничиться установленіемъ фактовъ и ихъ постояннаго слѣдованія во времени и готовъ отказаться отъ объяснительныхъ теорій. Въ этомъ смыслѣ Юмъ истинный и единственный *отецъ позитивизма*.

Но и скептицизмъ, съ которымъ Юмъ относится къ эмпирическимъ наукамъ, не является столь безусловно отрицательнымъ, чтобы объявить

ихъ работу вполне безполезной. Правда, Юмъ твердо держится того, что причинныя отношенія никогда не могутъ быть строго доказаны: но въ нихъ можно вѣрить, и мы нуждаемся въ этой вѣрѣ ради практической увѣренности, что за извѣстными опредѣленными явлениями, переживаемыми или вызываемыми нами самими, мы должны ожидать другихъ опредѣленныхъ явлений, которые называемъ тогда дѣйствіями первыхъ. Чѣмъ чаще наступало подобное слѣдованіе, тѣмъ вѣроятнѣе становится его повтореніе; и если эмпирическія науки довольствуются лишь установленіемъ этой вѣроятности и по возможности математически опредѣляютъ ея степень, то онѣ могутъ обойтись безъ недоказуемаго понятія причинности и все-таки вполне выполнить свою задачу, состоящую въ констатированіи относительно постояннаго слѣдованія опредѣленныхъ явлений, а въ практическомъ отношеніи направить ожиданіе на вѣроятное. То, что мы называемъ закономъ природы, имѣетъ свое полное оправданіе, если онъ ничто иное, какъ родовое понятіе наблюденныхъ фактовъ или отношеній фактовъ, повтореніе которыхъ въ высшей степени вѣроятно; мы переходимъ границы человѣческой способности познанія, какъ только начинаемъ видѣть въ немъ реальную сазующую силу. Съ этой точки зрѣнія ученіе Юма принимаетъ видъ *эмпирическаго пробабилизма*, и онъ пользуется въ немъ разработкой, которую математики тѣмъ временемъ придали теоріи вѣроятности. Только по отношенію къ метафизикѣ и всѣхъ стремленій, направленныхъ къ познанію сверхчувственнаго, Юмъ остается неумолимымъ и кончаетъ восклицаніемъ: „Прочь все, что не содержитъ въ себѣ или математическихъ изслѣдованій, или наблюденій надъ фактами и дѣйствительностью!“

Не менѣе разлагающимъ образомъ относится ученіе Юма и къ *религіозно-философскому движенію*; и здѣсь онъ разрушаетъ ту довѣрчивость, вслѣдствіе которой философія Просвѣщенія считала себя способной аподиктически доказывать „истины разума“ при помощи чистаго мышленія. Выросшій въ условіяхъ образованности того времени, Юмъ высоко поднялся надъ ней, такъ какъ въ совершенствѣ овладѣлъ ея методами и энергично развилъ ея принципы. Какъ великанъ мысли онъ разбиваетъ тѣ излюбленные фетиши, которыми тщеславился деизмъ. Если со времени Локка англійская религіозная философія думала слить познаніе при помощи разума съ ученіемъ религій сначала въ формѣ компромисса, а позднѣе путемъ почти полнаго примиренія, то Юмъ на основаніи своихъ принциповъ стремится показать, что эта надежда изначала иллюзорна. Если пѣтъ метафизики, если даже усмотрѣніе необходимой связи данныхъ въ опытѣ явленій недоказуемо, не говоря уже о непереносимости для науки переступать границы этого опыта, то, конечно, невозможно никакое научное знаніе о Божествѣ или о его отношеніяхъ къ доступному нашему опыту міру. Все доказательства бытія Бога или стремятся сдѣлать ясной необходимость его существованія въ видѣ субстанции, или заключаютъ о бытіи Бога, какъ причины иногда всѣхъ

ного понятія. И эта точка зрѣнія также характерна для ученія Юма. Если религія не можетъ быть значащая отрицать того факта, что она хочетъ быть собою таковой. И поэтому религіозная философія объясняетъ возникновеніе вѣры, подобно тому, какъ искусство, гдѣ она открываетъ заблужденія или ложныя, стремится познать ихъ происхожденіе. Но это объясненіе съ точки зрѣнія ассоціативной психологіи можетъ вскрытіи психическихъ процессовъ, въ которыхъ религіозная вѣра, подобно тому, какъ тамъ гнои. Черезъ это религіозная философія обращается въ Юмъ стремится показать, что все религіи были въ томъ психическомъ механизме. Этими онъ значимъ за подавляющей односторонностью и непониманіемъ, какъ эпохи Просвѣщенія обыкновенно считали произвольными и лживыми измышленіями духовенства положительныхъ религій отъ религіи разума или выставленной ихъ ученіемъ, какъ нормальная. Онъ этой односторонности тотъ взглядъ, что религія не создана, но всегда создается сама, и что она въ необходимомъ развитіи человѣческаго духа. Принципъ въ Юмѣ сказывается великій историкъ: ибо въ психологическая точка зрѣнія у него тождественна съ религія необходимый продуктъ человѣческаго духа, ученія при всемъ ихъ разнообразіи и смѣнѣ суть *гдѣ исторіи развитія человеческого духа*. Значеніе религіозной философіи состоитъ именно въ томъ, что вечной критикѣ свободомыслія, онъ заставилъ объективную историческую точку зрѣнія при объясненіи и разсмотрѣніи религій.

Эта проведена у Юма еще несовершеннымъ образомъ, но онъ окончательно освободился отъ точки зрѣнія. Ибо онъ стремится показать, каковыя образы представлений въ главныхъ чертахъ сводятся къ чужаго политеизма, путемъ прогрессирующаго слиянія приводить къ монотеизму, который самъ Юмъ считалъ зрѣніемъ образованнаго человѣка. Въ частности это религіозное чувство, допускавшееся доисторическо первоначально, но, напротивъ, можетъ быть выведенъ механизма человѣческихъ побужденій. Но онъ отрицательнаго удовлетворительнаго рѣшенія своей задачи прежде историческимъ образомъ положилъ въ основу объясненія практическіи и нравственныя побужденія и потребности теоретическими потребностями, ищущими въ религіозной жизни. Это вполне понятная реак-

конечныхъ вещей вообще, иногда же ихъ цѣлесообразнаго устройства. Слѣдовательно они оперируютъ при помощи двухъ основныхъ понятій, субстанціальности и причинности, недоказуемость которыхъ, по мнѣнію Юма, объяснена имъ. Заключение на основаніи причинности, т. е. такъ называемый космологическій аргументъ, которымъ, напримѣръ, пользовался также и Локкъ, и который въ концѣ концовъ игралъ главную роль въ фанкитологии деизма, кажется Юму въ этомъ случаѣ тѣмъ менѣе пригоднымъ, что онъ пытается заключать отъ конечныхъ вещей къ безконечной причинѣ и такимъ образомъ хочетъ поставить въ силлогистическое отношеніе несоизмѣримыя понятія. Что же касается дѣятельности, путемъ которой Божество выѣмывается въ ходъ вещей, то она, будучи причиннымъ отношеніемъ, опять такъ недоказуема и можетъ быть лишь предметомъ вѣры. При этомъ Юмъ дѣлаетъ попытку провѣрить вѣроятность чудесъ на основаніи принциповъ теоріи вѣроятности и приходитъ къ тому результату, что ихъ вѣроятность далеко не достаточна, чтобы строить на ней систему или научное знаніе, имѣющее хотя бы только значеніе остальныхъ эмпирическихъ наукъ. Такимъ образомъ для Юма становится яснымъ, что все, называемое нами религіозной истиной, никогда не можетъ быть предметомъ знанія, а всегда будетъ только объектомъ вѣры. Юмъ снова нарушаетъ то согласіе, которое свободные мыслители пытались установить между религіей и разумомъ, между вѣрой и знаніемъ, и объявляетъ, что религія никогда не происходила, да и не могла произойти изъ научнаго познанія. Та искусственная религія, которую стремился создать раціоналистическій деизмъ подъ именемъ естественной религіи, была объявлена Юмомъ невозможной. Слѣдовательно религія никогда не возможна въ видѣ знанія. Этимъ Юмъ возобновляетъ точку зрѣнія Бэкона, который также желалъ разрушить мостъ между религіей и наукой, и такимъ образомъ религіозно-философское развитіе англичанъ, пройдя чрезъ область свободомыслія, снова возвращается къ своему исходному пункту. Въ лицѣ Юма снова расторгается примиряющій союзъ знанія и вѣры, въ которомъ благодетельствовало свободомысліе и которымъ оно поработило себѣ эпоху Просвѣщенія.

Но подобно тому, какъ Юмъ на практикѣ уравниваетъ невозможность естественно-научной теоріи довѣріемъ къ опыту, такъ и по отношенію къ религіи онъ допускаетъ, что въ общемъ—несмотря на теоретически неустрашимыя возраженія и сомнѣнія—міровое цѣлое производитъ на мыслящаго человѣка такое впечатлѣніе, какъ если бы имъ управлялъ единый разумъ, въ реальность котораго поэтому практически позволительно вѣровать.

Если такимъ образомъ посмертные „Диалоги о естественной религіи“ являлись многостороннимъ взвѣшиваніемъ, не дающимъ опредѣленнаго и рѣшительнаго вывода, то въ „Естественной исторіи религіи“ Юмъ преслѣдовалъ иную мысль. Его задача состоитъ здѣсь въ введеніи такой точки зрѣнія на положительныя религіи, которая хотя и проводится имъ еще несовершеннымъ образомъ, но уже достигается съ принципиальною ясностью, и о которой Просвѣщеніе, въ гордомъ сознаніи своего превосход-

ства, не имѣло никакого понятія. И эта точка зрѣнія также торрентомъ въ принципахъ общаго ученія Юма. Если религія не можетъ быть знаніемъ, то все-таки нельзя отрицать того факта, что она хочетъ быть знаніемъ и считаетъ себя таковымъ. И поэтому религиозная философія Юма задается цѣлью объяснить возникновеніе вѣры, подобно тому, какъ его теорія познанія всюду, гдѣ она открываетъ заблужденія или ложныя притязанія мышленія, стремится понять ихъ происхожденіе. На это объясненіе въ свою очередь съ точки зрѣнія ассоціативной психологіи можетъ состоять лишь въ вскрытіи психическихъ процессовъ, швъ которыхъ здѣсь возникаетъ религиозная вѣра, подобно тому, какъ тамъ гипсеологическія иллюзіи. Черезъ это религиозная философія обращается въ *психологию религіи*, и Юмъ стремится показать, что все религіи были необходимыми продуктами психического механизма. Этими онъ значительно возвышается надъ подавляющей односторонностью и непониманіемъ, съ которыми мыслители эпохи Просвѣщенія обыкновенно считали необходимымъ объяснять произвольными и лживыми вымыслами духовенства все отступленія положительныхъ религіи отъ религіи разума или естественной религіи, выставляемой ихъ ученіемъ, какъ нормальной. Онъ противопоставляетъ этой односторонности тотъ взглядъ, что религія никогда не можетъ быть создана, но всегда создается сама, и что ея корни скрываются въ необходимомъ развитіи человѣческаго духа. При изложеніи этого ученія въ Юмѣ сказывается великій историкъ: ибо въ объясненіи религіи психологическая точка зрѣнія у него тождественна съ исторической. Если религія необходимый продуктъ человѣческаго духа, то отдѣльныя вѣроученія при всемъ ихъ разнообразіи и смѣнѣ суть необходимые продукты *исторіи развитія человеческого духа*. Значеніе Юма для исторіи религиозной философіи состоитъ именно въ томъ, что въ противовѣсъ отвлеченной критикѣ свободомыслия, онъ заставилъ оцѣнить психологическо-историческую точку зрѣнія при объясненіи и разсмотрѣніи положительныхъ религіи.

Правда, мысль эта проведена у Юма еще несовершеннымъ образомъ, и нельзя сказать, что онъ окончательно освободился отъ точки зрѣнія естественной религіи. Ибо онъ стремится показать, какимъ образомъ исторія религиозныхъ представленій въ главныхъ чертахъ сводится къ тому, что отъ первичнаго политеизма, путемъ прогрессирующаго сліянія образовъ Божества, приводитъ къ монотеизму, который самъ Юмъ считалъ вѣрнѣшимъ воззрѣніемъ образованнаго человѣка. Въ частности Юмъ заключаетъ, что религиозное чувство, допускавшееся деистами со времени Герберта, не первоначально, но, напротивъ, можетъ быть выведено изъ элементовъ механизма человѣческихъ побужденій. Но онъ отрицалъ себѣ возможность удовлетворительнаго рѣшенія своей задачи прежде всего тѣмъ, что одностороннимъ образомъ положилъ въ основу объясненія религиознаго чувства практическія и нравственныя побужденія и потому нѣсколько пренебрегъ теоретическими потребностями, ищущими себѣ удовлетворенія въ религиозной жизни. Это вполне понятная реак-

ція противъ свободомыслія, желавшаго сначала признавать въ религіи лишь то, что можетъ быть предметомъ познанія при помощи разума; съ подобной же реакціей мы встрѣчаемся у Вольтера, Лессинга и Канта. Въ силу нея въ религіозной философіи сдѣлался господствующимъ и единственно опредѣляющимъ тотъ нравственный элементъ, который считался мѣриломъ уже и англійскими деистами, когда они задавались цѣлью сохранить какое либо содержаніе для естественной религіи. Слѣдствіемъ этого явилась привычка оцѣнивать съ этой точки зрѣнія достоинство религій, сообразуясь лишь съ успѣшностью развитія, которое онѣ способны обезпечить нравственной жизни, и въ такомъ именно духѣ оказывается критика, примѣненная Юмомъ, по примѣру Бэйли, къ положительнымъ религіямъ. При этой критикѣ монотеистическимъ религіямъ приходится хуже, чѣмъ политеистическимъ, ибо Юмъ хочетъ доказать, что первыя по своему существу гораздо нетерпимѣ послѣднихъ. Если Юмъ, въ концѣ концовъ, высказывается довольно опредѣленно въ томъ смыслѣ, что побудительныя пружины религіознаго характера излишни въ жизни истинно нравственнаго человѣка, то здѣсь обнаруживается полный индифферентизмъ, бывшій его личнымъ убѣжденіемъ по отношенію къ религіи. Онъ смотритъ на всѣ положительныя религіи, подобно Гоббесу, сверху внизъ: свое собственное положеніе относительно этихъ вопросовъ онъ трактуетъ совершенно въ аристократическомъ духѣ, такъ легкомысленно высказанномъ Болингброкомъ. „Не значить-ли“ пишетъ онъ однажды, „оказывать слишкомъ большое уваженіе суевѣрію толпы, если открыто мучиться надъ нимъ? Развѣ есть какая либо честь въ томъ, чтобы говорить истину дѣтямъ и глухцамъ“? Поэтому, хотя онъ и не измѣнилъ своихъ антирелигіозныхъ взглядовъ, которые вначалѣ высказывалъ довольно откровенно, но со временемъ сталъ осторожнѣе и сдержаннѣе въ нихъ. Послѣ того, какъ онъ неоднократно именно изъ за этого видѣлъ себя отодвигаемымъ на задній планъ и поставилъ съ этимъ въ связь холодность, съ которой были встрѣчены его сочиненія, то, не чувствуя въ собѣ охоты къ мученичеству, онъ приноровилъ свой способъ выраженія къ желаніямъ англійской публики и напримѣръ, во второмъ изданіи своей Исторіи Великобританіи всюду замѣнилъ выраженіе „superstition“, раньше постоянно употреблявшееся имъ, какъ и Гоббесомъ, словомъ „religion“.

Основной психологическій характеръ ученія Юма проявляется также въ своеобразной и тонко задуманной формѣ, которую этотъ всесторонній мыслитель придалъ *нравственной философіи*. И на этой почвѣ, думаетъ онъ, дѣло идетъ не объ абстрактномъ установленіи законовъ и не о пафосѣ морализированія, но, напротивъ, объ усмотрѣніи психологической связи въ волевой жизни человѣка. Вся моральная философія покоится на основательномъ разслѣдованіи аффектовъ, страстей и рѣшеній воли. Они образуютъ другую область, на которую указываетъ человѣческій опытъ наряду съ впечатлѣніями и идеями; и хотя она находится въ постоянной связи съ послѣдними, но однако ихъ

разница ясно сознается. Но и здѣсь слѣдуетъ вернуться къ простымъ элементамъ и выводить изъ нихъ сложное. Такимъ образомъ Юмъ, подъ прикрытіемъ принциповъ ассоціаціонной психологіи, вступаетъ на почву, которую разрабатывали Бэконъ и Гоббесъ, Декартъ и Спиноза, и также хочетъ дать естественную исторію аффектовъ и страстей. Основнымъ ея элементомъ онъ считаетъ чувство удовольствія и неудовольствія и развиваетъ отсюда, большей частью обнаруживая необычайно тонкій даръ наблюдательности, весь рядъ аффектовъ и страстей. При этомъ, подобно великимъ рационалистамъ, онъ пользуется на ряду съ синтезомъ чувствъ и желаній также содѣйствіемъ рядовъ представленій и показываетъ, какое живое участіе принимаетъ воображеніе въ возникновеніи движеній души. И въ общемъ итогъ этого изслѣдованія Юмъ окончательно сходится съ выводомъ спинозистическаго мышленія. Чѣмъ сильнѣе въ подобной естественной исторіи движеній души распознается психологическая необходимость, съ которой они возникаютъ, тѣмъ вѣрнѣе исчезаетъ мысль о безпричинной свободѣ воли; и замѣчательно, что человѣкъ, обживившій всюду познаніе причинныхъ отношеній сомнительной и въ высшей степени невѣроятной вещь, въ психологіи воли цѣлымъ рядомъ блестящихъ изслѣдованій защищаетъ *детерминизмъ*.

Однако этотъ родъ детерминизма вполне отличается отъ того, который былъ ходичимъ въ эпоху Просвѣщенія, и здѣсь, какъ и во всѣхъ остальныхъ пунктахъ, обнаруживается, что Юмъ, какъ крупная оригинальная величина, переросъ предразсудки своего времени. Весь остальной детерминизмъ до-кантовской философіи состоялъ, какъ неоднократно упоминалось, у эмпиристовъ, также какъ и у рационалистовъ въ убѣжденіи, что рѣшеніе воли всюду обусловливается представленіями. Юмъ противопоставилъ этому предвзятому мнѣнію глубокомысленное изслѣдованіе, въ которомъ доказалъ, что одно представленіе никогда не имѣетъ власти надъ волей, и что оно обращается въ мотивъ лишь чрезъ присоединеніе сопутствующаго ему *чувства одобренія или неодобренія*. Если бы рѣшенія зависѣли только отъ представленій то, чтобы навѣрное получить опредѣленное рѣшеніе воли, необходимо было бы лишь размышлять или возбуждать представленія въ другомъ человѣкѣ. Опытъ же учитъ обратному: дѣйствіе не наступаетъ, если чувствомъ одобренія отсутствуетъ или вытѣсняется другимъ болѣе сильнымъ чувствомъ.

Этимъ Юмъ опровергаетъ теоріи Кларка и Воластона, которые хотѣли, чтобы цѣнность нравственныхъ поступковъ опредѣлялась ихъ теоретической правильностью, и показывать, что нравственная философія можетъ отправляться только отъ наличности нравственнаго чувства, на значеніе котораго указалъ Гетчесонъ. Но Юмъ не хочетъ, подобно Гетчесону, считать нравственное чувство отдѣльнымъ, искони опредѣленнымъ въ себѣ достояніемъ, но, напротивъ, примѣняетъ и здѣсь принципы ассоціаціонной психологіи и доискивается лишь того отношенія, которое по различнымъ отдѣльнымъ поводамъ всюду въ равной степени исчерпываетъ сущность нравственныхъ чувствъ и сужденій.

Развивая на этой основѣ нравственные понятія, Юмъ дѣлитъ добродѣтели на естественныя или индивидуальныя и социальныя. Въ понятіи естественной добродѣтели онъ примыкаетъ прежде всего къ античному и спинозовскому понятію, по которому именомъ добродѣтели (*virtus*, *virtue*) обозначаются все качества индивидуума, полезныя ему самому, каковы: разумность, прилежаніе, сила духа, осторожность и т. д. Но эти свойства пріобрѣтаютъ тотчасъ же нравственное значеніе въ силу того, что мы одобряемъ ихъ не только въ самихъ себѣ, но также и въ другихъ людяхъ, и притомъ радуемся имъ и тогда, когда они никакимъ образомъ не служатъ нашему благу или даже препятствуютъ его осуществленію. Чувство одобренія, охватывающее насъ при разсказѣ о нравственномъ поступкѣ, въ содержаніи котораго воображеніе не можетъ найти ни малѣйшаго слѣда какого либо отношенія къ нашимъ личнымъ интересамъ, и даже то, съ точки зрѣнія чистаго эгоизма, являетъ парадоксальное явленіе, что мы чтимъ подобныя качества и въ нашихъ врагахъ, вредящихъ намъ именно ими, — доказываетъ, что наша дѣятельность одобренія или неодобренія борется еще въ чемъ то иномъ, чѣмъ эгоизмъ, и что попытка обратить эгоизмъ въ принципъ нравственности разрушается фактами. Если же установить на почвѣ нравственныхъ явленій требованную Бэкономъ индукцію, то мы наталкиваемся на основное чувство *симпатіи*, которое вынуждаетъ человѣка одобрять не только то, что служитъ его собственному благу, но и то, что кажется способнымъ повлечь за собой благо другихъ людей, и заставляетъ порицать обратное. Несомнѣнно этотъ фактъ непосредственно заложенъ въ природѣ человѣка, но, какъ показываетъ нашъ мыслитель-номиналистъ, не въ видѣ абстрактнаго принципа сочувствія или состраданія и не въ видѣ особаго вистинкта, но скорѣе въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, въ видѣ естественно необходимаго перехода психическаго движенія съ одного организма на другой. Симпатія, которую Юмъ ставитъ на мѣсто благожелательности Кумберленда, есть лишь общее названіе различныхъ формъ этого совместнаго движенія, влѣдетвіе котораго одобреніе распространяется на все, что вообще въ состояніи увеличить благо какого либо существа. Если при этомъ и существуетъ содѣйствіе разума, то оно состоитъ лишь въ томъ, что размышленіе разума учитъ насъ, что именно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ будетъ пользой и что препятствіемъ: одобреніе же или порицаніе, сопровождающее и то и другое, не можетъ быть объяснено однимъ этимъ размышленіемъ, но коренится исключительно въ упомянутыхъ чувствахъ симпатіи.

Такимъ образомъ, по Юму самая первоначальная нравственная дѣятельность состоитъ въ оцѣнкѣ качествъ другихъ людей съ точки зрѣнія симпатіи, и только отсюда обратнымъ путемъ вытекаетъ оцѣнка нашихъ собственныхъ поступковъ и воззрѣній, которая руководствуется той же точкой зрѣнія чужого блага. Когда мы начинаемъ относиться съ неодобреніемъ къ тѣмъ изъ нашихъ собственныхъ поступковъ, которые въ со-

стоянии воспрепятствовать или помешать чужому благу, то это происходит только потому, что чувство симпатии научило насъ разсматривать чужое благо, какъ предметъ стремленія, достойный одобренія. Следовательно совѣсть, поучающая насъ относительно нравственной цѣнности нашихъ собственныхъ поступковъ, не есть нѣчто первично данное въ индивидуумѣ, но, напротивъ, продуктъ чувства симпатіи, порожденный общеніемъ и совместной жизнью. Черезъ это критерій нравственной оцѣнки переносится съ индивидуума на общество, съ совѣсти на обоюдное разсмотрѣніе и обсужденіе. Но общество является при этомъ не въ видѣ внѣшней силы и авторитета, какъ у Гоббеса и Локка, но въ видѣ совместной внутренней психической жизни. Въ этомъ состоитъ особенность этики Юма, изслѣдованія которой такимъ образомъ сосредоточиваются на разсмотрѣніи общественныхъ добродѣтелей. Основнымъ понятіемъ Юмъ считаетъ здѣсь справедливость, которую онъ опредѣляетъ, указывая, что съ точки зрѣнія общества справедливыми считаются всѣ тѣ поступки и мнѣнія, которые содѣйствуютъ благу цѣлаго; лишь въ такомъ отношеніи и съ такимъ ограниченіемъ Юмъ можетъ приспособить къ своему ученію принципы англійскаго утилитаризма. Не индивидуалистическимъ путемъ превращенія эгоистическихъ чувствъ въ средства, признанныя сообразными съ разумомъ, объясняетъ онъ связь альтруизма съ личной волей обособленнаго человѣка, но совместной жизнью общества, членомъ котораго индивидуумъ искони является.

И здѣсь также господствуетъ тотъ принципъ, что хотя одинъ разумъ способенъ научить насъ, какіе поступки и воззрѣнія полезны обществу, но наше одобреніе и настоящее осуществленіе этой пользы даже тамъ, гдѣ она безразлична для нашего соблагодія или идетъ ему наперекоръ, объясняется исключительно чувствомъ симпатіи, въ силу котораго мы дѣлаемъ предметомъ своихъ желаній благо общества. Однако то, что полезно, зависитъ всегда отъ особыхъ условій совместной жизни общества. Поэтому, по мнѣнію Юма, нѣтъ отвлеченнаго общезначущаго чувства справедливости, поэтому же нѣтъ и отвлеченнаго, во всѣхъ случаяхъ обязательнаго а priori права. На этомъ основаніи Юмъ обращается противъ теоріи договора, которая считала возможнымъ путемъ общихъ разсужденій создать общее естественное и разумное право и признавала необходимымъ объяснять возникновеніе государства изъ такого произвольнаго договора. Общество первѣе государства. Внутри его особыхъ отношеній вырастаютъ вмѣстѣ съ его потребностями отдѣльными опредѣленія его чувства справедливости, и отсюда въ необходимомъ ходѣ общественной привычки возникаетъ та отличительная форма, которую оно всегда принимаетъ въ государствѣ. И въ этомъ отношеніи также Юмъ стоитъ неизмѣримо выше вѣка революціи. Великій историкъ далекъ отъ иллюзіи, будто путемъ отвлеченныхъ размышленій и произвольнаго договора возможно создать государство. Подобно тому, какъ въ вопросѣ дензна онъ понималъ, что религіи не создаются людьми, но съ необходимостью возникаютъ изъ человѣческаго духа, такъ точно и здѣсь онъ знаетъ,

что корень государствъ лежитъ въ исторіи и что право вырастаетъ изъ общества.

Когда Юмъ такимъ образомъ перемѣщалъ центръ тяжести какъ этики, такъ и политики въ понятіе общества, то въ этомъ вопросѣ онъ шелъ рука объ руку съ однимъ своимъ закадычнымъ другомъ. Въ XVIII вѣкѣ *Адамъ Смитъ* (1733 — 1790) самымъ совершеннымъ образомъ формулировалъ принципъ симпатіи и общественной морали. Въ виду дружественныхъ сношеній обоихъ мыслителей, мы не знаемъ, которая изъ воззрѣній, общихъ у обоихъ, можно поставить въ зачетъ того или другого. Мы можемъ только установить, что въ многообъемлющей „Теоріи нравственныхъ чувствъ“ Смита (Лондонъ 1759) основная мысль Юма была проведена съ систематической всесторонностью и даже тонко аргументирована. Здѣсь, при помощи развитія теоріи рефлексивныхъ аффектовъ Бетлора, происхожденію нравственнаго сужденія сводится главнымъ образомъ къ одобренію или порицанію, которыми человѣкъ при помощи симпатіи одобряетъ поступки ближняго, а чувство справедливости къ основному побужденію общественнаго уравниванія. Это понятіе общественнаго уравниванія играетъ главную роль также и въ знаменитомъ трудѣ „О сущности и причинахъ богатства народовъ“ (1766), благодаря которому Смитъ сдѣлалъ политическую экономію самостоятельной наукой. Правда, кажется, что одно изъ этихъ сочиненій разсматриваетъ человѣка только съ гоббсовской точки зрѣнія стремленія къ самоохраненію, а жизнь общества лишь, какъ *bellum omnium contra omnes*, другое же, напротивъ, обнаруживаетъ почти противоположное основное воззрѣніе, толкуя о симпатіи; однако, если нравственная философія у Смита имѣетъ своимъ предметомъ внутреннее уравниваніе эгоистическихъ побужденій при помощи чувства симпатіи, то политико-экономическое сочиненіе развиваетъ мысль о вѣншемъ и естественно необходимомъ уравниваніи, которое осуществляется жизненнымъ механизмомъ, и, вопреки кажущейся разницѣ, общая основная мысль обоихъ сочиненій та, что естественная социальность служитъ корнемъ какъ цивилизаціи, такъ и нравственности. Теоріи Юма и Смита отмѣчаютъ собой тотъ моментъ въ исторіи человѣческаго общества, когда последнее достигаетъ полнаго и яснаго сознанія своего культурнаго значенія. Онѣ учатъ понимать общественную жизнь, какъ огромный механизмъ, но онѣ указываютъ, что необходимыми и заложенными въ самой сущности результатами дѣятельности именно этого механизма являются внѣшняя и внутренняя культура, цивилизація и нравственность.

§ 35. Шотландская философія.

Ученію Давида Юма встрѣтило больше всего несогласія именно въ средѣ его соотечественниковъ, которые въ продолженіе второй половины XVIII столѣтія съ большимъ одушевленіемъ примкнули къ философскому движению. Однако этому одушевленію, множеству представителей

и объему сочинений, которое дает *шотландская школа*, отнюдь не соответствует подобная же оригинальность и глубина ее мишлени. Мыслители шотландской школы скорѣе ограничились главнымъ образомъ тѣмъ, что распространили намѣченный Шефтебери и высказанный съ принципиальной ясностью Гетчесономъ взглядъ о первичной способности оцѣнки справедливаго на другія области и провели его въ широко намѣченныхъ задаткахъ эмпирической психологін. Они доказываютъ свое происхожденіе отъ англійской философіи тѣмъ *психологическимъ характеромъ*, которымъ они запечатали въ свои философскія изслѣдованія; но они отклоняются отъ основного теченія, допустивъ, что человѣческая душа съ самаго начала обладаетъ полнотой первоначальныхъ знаній, и послѣднія необходимо только выставить на видъ. Способъ всеобщаго примѣненія этого принципа заключался въ эстетической аналогіи, къ которой Шефтебери и Гетчесонъ прибѣгали въ вопросѣ о нравственной оцѣнкѣ. Такимъ образомъ прежде всего выступаетъ рядъ *эстетиковъ*, добившихся болѣе общаго признанія точки зрѣнія на первоначальную способность оцѣнки человѣческой души сначала для добра или зла, красоты или безобразія. Среди нихъ слѣдуетъ главнымъ образомъ отмѣтить *Генри Гома* (Home, Lord Kaimes); сочиненія его (особенно *Elements of criticism*, 1762) свидѣтельствуютъ о безусловной зависимости отъ Шефтебери, а своимъ изящнымъ изложеніемъ онъ прикинулъ къ религіозной и нравственной философіи деистовъ. Онъ высказалъ по одно тонкое замѣчаніе относительно анализа эстетическаго чувства и также относительно ученія о разницѣ отдѣльныхъ родовъ искусства. Однако, въ этой области съ гораздо большимъ успѣхомъ подвизался *Эдмундъ Берке* (Burke 1730—1795), который, при своей широкой государственной и публицистической дѣятельности, нашолъ время набросать въ своемъ: „*Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful*“ (London 1756) изслѣдованіе, послужившее основаніемъ для психологін эстетической жизни. Здѣсь онъ широко пользуется примѣненіемъ принциповъ ассоціатіонной психологін и отыскиваетъ элементарныя чувства, которыя въ уточненномъ и преобразованномъ видѣ являются, какъ эстетическія состоянія. А такъ какъ при этомъ онъ исходилъ изъ столь часто обсуждавшаго противорѣчія альтруистическихъ и эгоистическихъ побужденій, то и пришелъ къ крайне важному для будущаго времени и богатому послѣдствіями результату: онъ призналъ, наряду съ прекраснымъ, *возвышенное*, какъ особый, второй родъ эстетическаго отношенія. Онъ думалъ, что понятіе прекраснаго опредѣляется при помощи родовыхъ чувствъ любви и благожелательности, а понятіе возвышеннаго при помощи индивидуальныхъ чувствъ страха и ужаса. Но при этомъ онъ видѣлъ разницу между эстетическими состояніями и ихъ элементарными основными чувствами въ томъ, что въ созерцаніи прекраснаго и возвышеннаго изъ чувствъ дѣйствуютъ не личныя, непосредственное переживаемое состоянія, а лишь представленіе его возможности. Испытать на себѣ ярость бушующаго

моря, грозящаго опасностью нашей жизни, ужасно; созерцать же ее возвышенно. Этотъ элементъ эстетическаго ученія продолжалъ дѣйствовать и у Канта.

Въ общемъ же эстетико-моральныя изслѣдованія англичанъ не двигались впередъ именно потому, что они удовольствовались признаніемъ „вкуса“, какъ первичной, невыводимой далѣе способности оцѣнки. Если такимъ образомъ въ человѣческой душѣ было допущено существованіе такого эстетическаго, нравственнаго, религіознаго „чувства“, то было уже не далеко до того, чтобы распространить тотъ же принципъ и на область теоріи познанія. Ибо предикаты „истинный“ и „ложный“ содержатъ въ дѣйствительности акты одобренія и порицанія, такъ же какъ и предикаты „добрый“ и „злой“, или „прекрасный“ и „безобразный“, и подобно послѣднимъ уже предполагаютъ принципъ оцѣнки. Если въ одной области этотъ принципъ искали въ первоначальномъ и далѣе не выводимомъ вкусѣ, то то же самое, наконецъ, должно было произойти и въ другихъ. И изъ подобнаго перенесенія возникла шотландская философія, или такъ называемое *ученіе common-sense*.

Главный его представитель *Томасъ Ридъ* (Reid). Онъ родился въ 1710 г. въ Страханѣ и получилъ образованіе въ Эбердинѣ. Съ 1752 г. онъ занималъ мѣсто профессора въ Эбердинскомъ университетѣ, а съ 1764—1780 г. въ университетѣ Глазго, и умеръ, удалившись отъ дѣятельности въ 1796 г. Его ученіе въ главныхъ чертахъ изложено въ „*Inquiry into the human mind on the principles of common-sense*“ (Edinburgh 1764) и только развито съ болѣею обстоятельностью въ его позднѣйшихъ „*Essays*“. Оно исходитъ изъ огульнаго оспариванія великаго хода англійской философіи отъ Локка къ Беркли и Юму. Оно признаетъ, что Беркли и Юмъ вывели вполне правильныя слѣдствія изъ посылокъ Локка. Но какъ отрицаніе матеріальнаго міра, къ которому пришелъ одинъ, такъ и оспариваніе знанія субстанціальности и причинности, выставленное у другого, кажется Риду настолько негнѣпнымъ, что онъ изъ за этого считаетъ окончательно опровергнутыми послышки Локка и разсматриваетъ эти идеалистическіе и скептическіе выводы, какъ апологическое доказательство противъ правильности предположенія Локка. Предположеніе же это состоитъ въ томъ, что душа есть *tabula rasa*, на которой опытъ впервые начертываетъ свои знаки, и которая изначала не имѣетъ никакого самостоятельнаго содержанія. Поэтому Ридъ, а за нимъ и вся школа, сильнѣе всего оспариваютъ методъ ассоціаціонной психологіи; послѣдній, основываясь на упомянутомъ предположеніи, хотеть выяснитъ механизмъ, при помощи котораго изъ простыхъ элементовъ возникаютъ сложныя явленія нашего внутренняго опыта. Дѣйствительно, здѣсь возбуждается принципиальный вопросъ первой важности, и Ридъ затронулъ самую суть дѣла, обративъ вниманіе на то, что основное предположеніе ассоціаціонной психологіи сперва само еще нуждается въ провѣркѣ. Разумѣется, невозможно отрицать, что мы находимъ въ своихъ сужденіяхъ сочетанія представленій, разнообразныя по содержанію.

и въ состояніи разложить послѣднія на ихъ составныя части; но послѣдствіе этого еще не является доказаннымъ, что простые элементы, на которые мы такимъ образомъ наталкиваемся при анализѣ, суть элементы первичные, изъ соединенія которыхъ сложились составные. Ассоціативная психологія допустила подобное предположеніе, но доказавъ его общезначимости. Конечно, возможно установить, что во многихъ случаяхъ болѣе сложные представленія и особенно отдѣльныя сужденія, напримѣръ, сужденія объ опытѣ, дѣйствительно произошли изъ простыхъ составныхъ частей, на которыя ихъ можно разложить. Но этимъ еще не доказано, что такъ всегда бываетъ; напротивъ, остается вполне мыслимымъ существованіе другихъ сужденій, которыя со всѣмъ многообразіемъ своего содержанія первоначально возникаютъ въ насъ, и искусственное разложеніе ихъ не можетъ поэтому претендовать на роль познанія ихъ генезиса. Такова единственно оригинальная основная мысль, на которой Ридъ построилъ свое ученіе. Вслѣдствіе этого кажется возможнымъ присутствіе въ душѣ первоначальныхъ сужденій, и Ридъ думаетъ, что въ фактѣ нравственнаго чувства, разсматриваемаго имъ какъ установленное Гетчесономъ, и эстетическаго вкуса, которому вообще приписывали то же самое значеніе, онъ нашолъ доказательство реальности такихъ первоначальныхъ сужденій. Но если такимъ образомъ падаетъ локковское предположеніе *tabula rasa*, то нѣтъ никакого основанія удерживать его и для объясненія и оцѣнки познавательнаго процесса. Скорѣе, какъ безъ допущенія первичной способности оцѣнки нельзя достигнуть надежнаго обоснованія нравственности, такъ точно, по мнѣнію Рида, нельзя найти прочной теоріи познанія, если не розыскать первичныхъ сужденій, руководясь которыми мы отличаемъ другъ отъ друга истинное и ложное, такимъ же точно образомъ, какъ въ другой области отличаемъ добро отъ зла.

Поэтому для Рида вопросъ заключается только въ отысканіи и установленіи такихъ первичныхъ сужденій, а это можетъ осуществиться не иначе, какъ путемъ внутренняго опыта; ибо эти сужденія образуютъ собой основныя факты сознанія вообще и вслѣдствіе этого являются содержаніемъ „здраваго человѣческаго смысла“ — „Common-sense“. Этимъ выраженіемъ самъ Ридъ намѣчаетъ границу своего философскаго изслѣдованія: онъ удовлетворяется тѣмъ, что твердо устанавливаетъ предположенія, которыя, при помощи естественнаго строя своей дѣятельности представленія — откуда бы послѣдняя ни происходила — человѣкъ, а именно обыкновенный, средній человѣкъ дѣлаетъ относительно связи вещей, и кладетъ въ основу всей своей познавательной дѣятельности. Риду и не приходится на умъ критически отнестись къ нимъ и спросить, не образуютъ ли всѣ эти сужденія предвзвѣдковъ; но онъ разсматриваетъ ихъ, какъ инстинкты мышленія, въ правильность которыхъ слѣдуетъ просто вѣрить безъ всякой дальнѣйшей провѣрки, если вообще желательно такимъ бы то ни было образомъ имѣть дѣло съ дѣятельностью познания. Ясно, что съ этой точки зрѣнія было настолько же легко, насколько и не далеко-

видно, *разомъ* выбросить за бортъ глубокомысленныя изслѣдованія Беркли и Юма. Вѣдь къ числу инстинктовъ этого здраваго человѣческаго смысла прежде всего принадлежитъ вѣра въ существованіе матеріальнаго міра, такая какъ и вѣра въ то, что его субстанціи стоятъ въ причинныхъ отношеніяхъ другъ къ другу. Къ чему тогда все обиліе изслѣдованій относительно возможности и полезности такого знанія? Подобно тому, какъ существуютъ первоначальныя принципы дѣятельности, такъ точно существуютъ и первоначальныя законы мышленія, и послѣдніе неоспоримы въ своей первоначальной достовѣрности: то, что имъ противорѣчить—должно и нелѣпо, въ какую бы гениальную форму оно ни было облечено. Если этимъ значеніемъ кончится англійскаго эмпиризма, то значить, онъ объявляетъ ненужными свои собственные изслѣдованія, потому что здравый человѣческій смыслъ—это удобное и покойное пристанище изслѣдованій—уже заранѣе обладаетъ всякой истиной. Здѣсь задачи не разрѣшаются, но просто отодвигаются въ сторону, и могучая борьба Юма выставляется, какъ странная причуда. То обстоятельство, что подобное воззрѣніе могло почти неограниченно господствовать въ продолженіе полустолѣтія у націй, породившей Юма, свидѣтельствуетъ о несомнѣнномъ застоѣ философскаго мышленія.

(Однако было бы несправедливо, забыть тѣ услуги, которыми наука всетаки обязана шотландской школѣ. И въ ней подъ конецъ господствовалъ духъ Бэкона и Локка, какъ ни упорно она противилась именно послѣднему. Ибо способъ, при помощи котораго Ридъ надѣялся достигъ знанія первоначальныхъ сужденій, былъ въ главныхъ чертахъ обусловленъ принципомъ эмпиризма. Первичные факты сознанія могутъ быть добыты только изъ опыта. Поэтому Ридъ объявляетъ самонаблюденіе методомъ философіи и пытается такимъ путемъ цѣлкомъ свести послѣднюю къ точкѣ зрѣнія эмпирической психологіи. Но будучи далекъ отъ того, чтобы, подобно ассоціаціонной психологіи, отыскивать фізіологическія условія душевной жизни, онъ, напротивъ, хочетъ вознестись психологію до степени самостоятельной науки, и для этого основываетъ ее исключительно на внутреннемъ опытѣ и наблюденіи. Здѣсь локковское понятіе рефлексіи пріобрѣтаетъ методологическое значеніе. Ридъ вполне увѣренъ, что его изслѣдованія должны образовать параллель естествознанію, и что они, съ своей стороны, должны опираться на внутреннее воспріятіе и наблюденіе, подобно тому, какъ естествознаніе опирается на чувственное воспріятіе и наблюденіе. Поэтому онъ пользуется исключительно методомъ индукціи и, исходя изъ широкаго и тщательнаго наблюденія душевныхъ явленій, стремится путемъ перечисленія, расчлененія и обобщенія достигъ тѣхъ первоначальныхъ сужденій, образующихъ достояніе здраваго человѣческаго разума. Въ этомъ отношеніи и онъ, и его школа сдѣлали, совершенно согласно съ требованіями Бэкона, многочисленные и цѣнные вклады въ развитіе эмпирической психологіи. Необходимо поставить на видъ также и то, что Ридъ съ самаго начала отказался отъ поисковъ центральнаго сужде-

нія, которое бы могло содержать въ себѣ все содержаніе этого „common-sense“, но, напротивъ, чисто эмпиристическимъ образомъ удовольствовался констатированіемъ фактовъ, которые онъ считалъ далѣе не выводимыми; такъ, напримѣръ, онъ установилъ двѣнадцать основоположеній, которыя должны были служить путеводной нитью познавательной дѣятельности. Правда, при всемъ томъ у него далеко еще нѣтъ дѣйствительно систематическаго взгляда; правда, ни онъ, ни его школа даже самымъ приблизительнымъ образомъ не могли возмѣстить недостававшую физиологическую основу для задачи психологій; но за то ихъ стремленія образовали цѣнный противовѣсъ попыткамъ французскихъ психологовъ, желавшихъ обратить науку о душевной жизни исключительно въ отрасль внѣшняго естествознанія и окончательно превратить ее въ физиологію первой системы, — а ихъ подробные анализы послужили важными подготовительными работами для психологій будущаго.

Относительно дальнѣйшихъ представителей этого направленія здѣсь остается отмѣтить лишь очень немногое. Вообще это направленіе ставило себѣ цѣлью не развитіе какихъ либо важныхъ принциповъ, но скорѣе удачное распространеніе ихъ на многообразіе психическихъ явленій. Поэтому случилось то, что предсказывалъ уже Пристли въ своемъ первомъ сочиненіи, въ которомъ онъ принялъ сторону Юма противъ шотландцевъ, именно, что эта школа не привела ни къ какимъ значительнымъ выводамъ, и что ссылка на здравый человѣческій смыслъ сыграла въ руку привычкѣ къ отсутствію критики. Не провѣряя показаній обыденнаго мышленія, ихъ принимали за непосредственную истину и тѣмъ самымъ оставляли нерѣшенной именно труднѣйшую проблему, ибо считали фактомъ здраваго человѣческаго смысла то, что не поддавалось дальнѣйшему объясненію. Но, съ другой стороны, изслѣдованія Рика, принципиальная точка зрѣнія которыхъ болѣе не преступалась, были дополнены болѣе подробнымъ и зачастую изысканнымъ изложеніемъ и остроумными общими наблюденіями. Съ нравственно-философской стороны Адамъ Фергюсонъ (1724—1816) стремился установить законъ роста духовнаго совершенствованія человѣка, какъ принципъ нравственной жизни. Въ эстетикѣ Джомсъ Бетти (Beattie 1735—1803) трудился надъ систематической выработкой принципа здраваго человѣческаго смысла для теоріи искусства. Въ психологическомъ и религіозно-философскомъ направленіи Джемсъ Освальдъ старался по мѣрѣ возможности еще превзойти учителя, ограничиваясь заурядностью обыденнаго мышленія; въ области же всесторонней связи этихъ стремленій слѣдуетъ считать Догальда Стюарта (Stewart 1753—1825) настоящимъ носителемъ взглядовъ шотландской школы, которымъ онъ пытался придать болѣе критическую и болѣе систематическую форму. Благодаря ему и его многочисленнымъ ученикамъ, это идею распространилось вплоть до первыхъ десятилѣтій XIX вѣка.

Ученіями шотландской школы заканчивается движеніе англійской философіи. Возвращеніе къ здоровому человѣческому смыслу содержало въ себѣ паденіе ея умозрительной энергіи и было выраженіемъ ея физиологическаго истощенія. Мысли Бюкона и Локка нашли себѣ въ ней всестороннее развитіе; и послѣ того какъ въ лицѣ Юма объединились ея величайшіе результаты, миссія англійской философіи была выполнена. Но многочисленныя сѣмена идей, посѣяныя ею, уже нашли тѣмъ временемъ плодородную почву для своего дальнѣйшаго развитія во Франціи и въ Германіи.

ГЛАВА VI.

Французское Просвѣщеніе.

Исторія французскаго мышленія въ эпоху Просвѣщенія раскрываетъ картину почти чрезырпаго многообразія и столь живучаго развитія, что оно до извѣстной степени шагъ за шагомъ проникаетъ даже до середины XVIII вѣка. Въ ней можно ясно различить постоянное и необходимое движеніе впередъ въ однажды принятомъ направленіи, и это движеніе, пробиваясь годъ за годомъ и произведеніе за произведеніемъ все энергичнѣе впередъ, ведетъ, въ концѣ концовъ, къ выводу, который противопоставляетъ себя міровоззрѣнію средневѣковья, какъ замкнутая система, отличающаяся не менѣе одностороннимъ догматизмомъ. Если потому во Франціи были извлечены самыя крайнія и радикальныя *слиятія* новѣйшей философіи, то на этой почвѣ они отнюдь не образуютъ только ученыхъ выводовъ изъ отвлеченныхъ системъ; но радикализмъ, выразившійся въ нихъ, былъ въ извѣстномъ смыслѣ лишь отраженіемъ *политическихъ и социальныхъ обстоятельствъ*. Французская философія съ ея Просвѣщеніемъ содержала въ себѣ существенную черту, которой, къ ея выходу, не было у англійской: она являлась философіей *амитаторской*, она постоянно приходила въ самое живое соприкосновеніе съ задачами общественной жизни, и чѣмъ рѣзче съ теченіемъ времени обострялись противоположности послѣдней, тѣмъ радикальнѣе становились теоріи, при помощи которыхъ наука хотѣла вытѣсаться въ жизнь, пока, наконецъ, непосредственно передъ дѣйствительнымъ взрывомъ народной грозы, философія повсюду не высказала самаго опаснаго слова, предсказывавшаго этотъ взрывъ. Во французской революціи сосредоточились отрицательные элементы, уже лежавшіе въ основѣ борьбы Возрожденія. Новый политическій и социальный порядокъ, котораго она домогалась, являлся воплѣтѣ сознательнымъ вѣдѣннымъ протестомъ противъ поработеннаго церковью строя средневѣковаго общества, и французская философія Просвѣщенія также развивалась, главнымъ образомъ, для

полемическую тенденцію противъ того міровоззрѣнія, которое она нашла изложеннымъ въ ученіи церкви. Поэтому основной характеръ французской философіи Просвѣщенія не есть, подобно англійской, спокойное научное изслѣдованіе, но, напротивъ, болѣе или менѣе страстная борьба. Ея энергія—энергія отрицанія. Съ неутомимымъ возбужденіемъ стремясь во всѣхъ слояхъ общества подкопаться подъ прежнія представленія, она сама, со всей своей много поглотившей разработкой новаго научнаго матеріала, не создала крупной и оригинальной системы философіи. И та завершительная система крайняго матеріализма, которую одну только она могла предложить въ этомъ случаѣ, была лишь сухимъ воспроизведеніемъ давно существующихъ идей.

Такимъ образомъ, французское Просвѣщеніе еще гораздо глубже ко-ренился въ исторической жизни націи, чѣмъ англійское. Правда, соображено съ общимъ характеромъ времени, и его философское просвѣтленіе происходитъ также въ аристократическихъ кругахъ, въ парижскихъ салонахъ. Но его мыслители, за немногими исключеніями, не понимаютъ научнаго познанія, какъ исключительную привилегію. Въ силу *демократическаго сознанія*, выращеннаго абсолютной монархіей и глубоко проникшаго въ сущность французскаго народа, они проповѣдывали свои мысли народу и бросали зажигательныя идеи въ самую середину движенія, которое уже начало потрясать общественную почву. Часто сами даже не подозрѣвая или не обдумывая важности своего слова, они считали во всѣхъ случаяхъ первымъ долгомъ науки, неустрашимо выступать съ своими результатами и сужденіями и принимать участіе въ работѣ на преусиженіе общаго блага. Эти французскіе мыслители впервые высказали и поняли задачу науки просвѣщать народъ и съ этой стороны пытались ее разрѣшить. Въ этомъ смыслѣ они истинные представители эпохи Просвѣщенія. Даже самые благожелательные и прямолинейные англійскіе мыслители до такой степени находились въ зависимости отъ особыхъ социальныхъ обстоятельствъ своей націи, что или непосредственно ополчались противъ этой тенденціи или же, конечно, совершенно ненамѣренно играли ей въ руку. Въ этомъ отношеніи едва ли существуетъ болѣе характерный фактъ, чѣмъ тотъ, что Вольтеръ задумалъ наглядно популяризировать тѣ идеи, которыя Болингброкъ хотѣлъ тщательно огривичить предѣлами высшихъ классовъ, какъ тайну ихъ круга.

Полная исторія этого движенія еще не написана, и крайне трудно дать даже только приблизительное изображеніе богатой жизни этого времени. Затрудненіе заключается прежде всего въ томъ, что настоящими носителями этого развитія являются не отдѣльныя личности, но что оно осуществлялось общими успѣхами. Это скорѣе исторія общихъ мыслей и книгъ, въ которыхъ онѣ высказываются, чѣмъ людей, которые ихъ создаютъ. Болѣе чѣмъ когда либо, въ общемъ ходѣ этого развитія личности личностей отступаютъ на задній планъ, какъ ни ярки онѣ

сами по собѣ. Когда пытаешься нарисовать одну изъ этихъ картинъ въ отдѣльности, она разрываетъ свою рамку и идетъ насъ къ остальнымъ; ибо въ сущности каждый изъ этихъ людей на свой собственный ладъ въ самомъ собѣ переживалъ развитіе цѣлаго. Духовная жизнь ихъ была общей. Будучи все соединены въ Парижѣ и постоянно сталкиваясь въ обществѣ, они собственно образовывали *единый философствующій индивидуумъ*. Новыя мысли, или даже только зачатки мыслей, зародившіеся въ одномъ, тотчасъ же пускали корни въ остальныхъ и затѣмъ одновременно или непосредственно другъ за другомъ выступали, хотя и въ различныхъ формахъ и въ различномъ примѣненіи, въ произведеніяхъ отдѣльныхъ членовъ. Такимъ образомъ часто затруднительно, а иногда даже и совершенно невозможно, точно обозначить отдѣльнаго автора отдѣльныхъ мыслей или направленій мысли. Подробное изложеніе могло бы соответствовать своеобразной сущности этого періода лишь тогда, если бы оно разсматривало его, какъ исторію духовнаго развитія отдѣльнаго индивидуума, противоположности же которыхъ въ немъ борются, какъ связующіеся въ индивидуумѣ ряды идей, а отдѣльныя творенія, безъ односторонняго отношенія ихъ къ ихъ автору, какъ фазы развитія этого единаго индивидуума.

Если же всетаки оказывается возможнымъ дать обзоръ того времени, обычнымъ образомъ придерживаясь изложенія воззрѣній его отдѣльныхъ мыслителей, то это основывается на томъ, что въ упомянутомъ обществѣ движеніи смѣшано множество элементовъ, которые можно по крайней мѣрѣ приблизительно обособить такимъ образомъ, что отдѣльныя лица будутъ распределены по своему болѣе или менѣе близкому средству сообразно съ тѣмъ насколько, или въ ихъ развитіи, или въ ихъ дѣятельности, преобладаетъ тотъ или другой элементъ. Итакъ, задача наша будетъ въ томъ, чтобы особо прослѣдить каждую изъ отдѣльныхъ нитей, изъ которыхъ была соткана пестрая ткань, и при томъ въ надлежащихъ мѣстахъ указать пункты, гдѣ эти нити переплетаются между собой.

Эти элементы, правда, весьма разнообразны по природѣ. Въ самомъ французскомъ обществѣ господствовало сперва то основное скептическое настроеніе, которое, начавшись съ Монтэня, сообщилося всей духовной атмосферѣ времени. Оно благопріятствовало какъ ортодоксизму, такъ, съ другой стороны, также и мистицизму, который въ началѣ возвышалъ свой голосъ то здѣсь, то тамъ, но скоро замолкъ передъ болѣе громкими теоріями. Наряду съ этимъ научный духъ французовъ былъ поработанъ чарами математики. Въ ней лежала побѣдоносная сила, которую все болѣе проявляло картезіанство; она, какъ было вполне справедливо сказано, являлась также знаменемъ, подъ сѣнью котораго механическая натурфилософія Ньютона одержала побѣду во Франціи. Но наряду съ этими самостоятельными вліяніями оказывало растущее съ каждымъ десятилѣтіемъ воздѣйствіе и совокупная англійская философія. Со времени смерти Людовика XIV началось, отчасти вслѣдствіе измѣненія полити-

ческихъ обстоятельствъ, усиленное духовное общеніе между Франціей и Англіей. Французы забыли узкую гордость, съ которой они, въ чадѣ политическаго величія и въ блескѣ своей изыщной литературы, замкнулись отъ иностранцевъ въ эпоху великаго короля, и если столѣтіемъ ранѣе люди, подобны Бэкону и Гоббесу, завершали свои научныя занятія въ Парижѣ, то теперь французы начали учиться въ Лондонѣ. Можно сказать, что одно уже пребываніе Вольтера въ Англіи имѣло неизмѣримо важныя послѣдствія для духовной жизни французовъ. Такимъ образомъ идеи англичанъ устремились въ своемъ теченіи во Францію. Такая судьба постигла прежде всего ученіе Локка, деизмъ, нравственную философію, ассоціативную психологію, мысли Юма и, наконецъ, даже направленіе шотландцевъ. Но всѣ они нашли во Франціи оригинальную обработку. Въ этомъ движеніи французы не вели себя только, какъ поучающіеся, но тотчасъ же представляли воспринятое въ извѣстномъ направленіи. У значительнаго большинства англичанъ наряду со всей энергіей научнаго мышленія продолжала господствовать глубокая религіозная потребность, которая прямо или косвенно, сознательно или безсознательно, вліяла обратнымъ путемъ на обликъ философскихъ ученій и обламывала у нихъ, какъ показываетъ примѣръ Гертли и Пристли, острія колючекъ. Во Франціи этотъ интересъ существовалъ далеко не въ такой же степени, и потому то всѣ ученія, особенно подъ вліяніемъ социальныхъ и политическихъ тенденцій, привали здѣсь радикальный характеръ. Если прибавить сюда прозрачную ясность французскаго ума, необходимость рѣзкой и живой формулировки воззрѣній, лежащую въ духѣ французскаго языка, пристрастіе къ поразжающимъ и противорѣчающимъ выраженіямъ, то станетъ понятнымъ, почему мысли, заложенныя въ англійской философіи, выступили во французской литературѣ настолько смѣлѣе, рѣзче и сильнѣе, чѣмъ въ своихъ оригиналахъ.

§ 36. Мистицизмъ.

При распутываніи отдѣльныхъ нитей этого движенія, пожалуй, полезно начать съ той, которая обладаетъ въ немъ самымъ неважнымъ значеніемъ, дальше всего лежитъ отъ конечнаго результата, и будучи натянута только сначала, рано обрывается. Таковы мистическія теоріи. Покоясь на религіозномъ интересѣ, онѣ выросли изъ неудовлетворенія, испытываемаго религіознымъ чувствомъ при развитіи картезіанства. Значительное большинство картезіанцевъ, привлеченные къ этой философіи ея математической стороной, охотнѣе всего разрабатывали изъ картезіанства его механическіе натурфилософскіе выводы. Слѣдуетъ рассмотреть до извѣстной степени, какъ реакцію противъ этого направленія, тотъ фактъ, что Малербраншъ при помощи августинизма искалъ въ мистической точкѣ зрѣнія спасенія изъ самого картезіанства. Но уже до него одинъ великій математикъ, въ силу интенсивности своего религіоз-

наго чувства, былъ вынужденъ отрѣшиться отъ математическихъ и натурфилософскихъ изслѣдованій, которыми онъ распоряжался съ рѣдкой силой.

Блезз Паскаль, родившійся въ 1623 г. и уже съ двѣнадцатаго года своей жизни занимавшійся вполне самостоятельно изученіемъ математики, однако чувствовалъ себя такъ мало удовлетвореннымъ своими великими математическими открытіями и славой, которую ему доставили его „Lettres provinciales“ далеко за предѣлами картезіанской школы, что на двадцатомъ году съ почти фанатическимъ рвеніемъ обратился къ скептической и созерцательной жизни, отъ которой его избавила ранняя смерть въ 1662 г. Основанію его философской славы было положено „Pensées sur la religion“; послѣднія нѣсколько разъ перерабатывались имъ при жизни, но ни разу не были систематически закончены и впервые были изданы по его бумагамъ въ 1669 г. Онъ является памятникомъ, если и не философской величины, то такой чистоты сердца и глубины убѣжденія, которыя лишь изрѣдка встрѣчаются въ исторіи. Изъ уединенія своихъ религіозныхъ размышленій Паскаль взираетъ спокойнымъ взоромъ какъ на волнующійся міръ людей, съ которымъ онъ разстался, такъ и на научную работу, отъ которой онъ оторвался. Онъ, разумѣется, признаетъ, что и въ томъ, и въ другомъ содержатся сокровища мудрости, но для высочайшей цѣли, которую онъ ищетъ, они недостаточны. Въ практической жизни цѣнится „esprit de finesse“, интуитивная ясность и мѣткость умственного взора, умѣющая проникнуть въ отношенія вещей и ориентироваться среди нихъ. Въ наукѣ разумъ методически работаетъ надъ достовѣрнымъ выясненіемъ этихъ отношеній; онъ стремится доказать то, что упомянутый esprit de finesse до известной степени постигъ въ видѣ предчувствія, а методически изслѣдовать и доказывать—здѣсь выступаетъ на видъ ученикъ Декарта—наука можетъ лишь тогда, если повсюду будетъ поступать такъ, какъ математика. Научный духъ есть духъ математики. Но эти оба вида познанія, какъ ни правы они по отношенію къ ихъ особой цѣли, однако недостаточны для удовлетворенія потребностей сердца. Ибо сердце желаетъ большаго, чѣмъ то, что оно можетъ непосредственно найти въ дѣйствительности, и большаго, чѣмъ то, что поддается математическому доказательству. Оно желаетъ избавленія отъ своей собственной грѣховности и блаженства успокоенія въ одной неподвижной центральной точкѣ. Для удовлетворенія этой потребности, думаетъ Паскаль, душа имѣетъ свое собственное знаніе, до котораго разумъ не достигаетъ. Наука слишкомъ заносится, если считаетъ свой путь единственнымъ; она уже преувеличиваетъ, когда считаетъ его самымъ цѣннымъ изъ всѣхъ путей, ведущихъ къ познанію. То лучшее, что человѣкъ въ состояніи познать, есть Божество и благодать, которой оно искупляетъ человѣка, а это знаніе дается не разумомъ, но чистымъ и смиреннымъ сердцемъ. Мистицизмъ, представителемъ котораго является Паскаль, вполне оригиналенъ. Это не интеллектуальное Богосозерцаніе: Паскаль помѣщаетъ

центр тяжести своей внутренней жизни исключительно въ религиозномъ чувствѣ. Быть можетъ, никто не высказалъ такъ откровенно, какъ Паскаль, тайну религиознаго настроенія, когда онъ требовалъ для содержания чувства высшаго гносеологическаго значенія. Съ той рѣзкой противоположающей манерой, которая соответствуетъ стилю его націи, онъ слѣдующимъ образомъ высказываетъ это: „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas“—сужденіе, которое въ самой своей парадоксальности содержитъ собственное опроверженіе. Но чувство у Паскаля обладаетъ безконечной глубиной и священною ясностью. Богопознаніе сердца, проповѣдываемое имъ, есть религія любви; она никогда не хочетъ расширить свое знаніе путемъ страха или вѣшняго насилія, но обращается къ одному сердцу, ибо и исходитъ отъ сердца. И такимъ образомъ Паскаль, одинъ изъ самыхъ истинныхъ христіанъ, которые когда либо жили, со своей никѣмъ не превзойденной вѣрой стоитъ въ самой серединѣ передовыхъ поборниковъ вѣротерпимости. Религіозная жизнь этого мистика вовсе не состоитъ во вѣщной дѣятельности или въ догматическомъ исповѣданіи истины, но она не заключается для него также въ одномъ лишь блаженствѣ созерцанія Божества. Конечно онъ считаетъ идеаломъ, что придетъ время, когда человѣкъ будетъ одной лишь идеей, напосланной Богомъ, и это предназначеніе проявляется для него и въ томъ, что вся власть человѣка въ дѣйствительности основана только на его идеяхъ. Но человѣкъ, каковъ онъ теперь, не можетъ быть чистой идеей: онъ живетъ въ естественномъ общеніи, и для этого нуждается въ страсти. Существуетъ два основныхъ вида этой страсти: одинъ—честолюбіе, влекущее человѣка въ дѣловой міръ или къ научной работѣ для достиженія власти и славы, другой—любовь, которая заглушаетъ въ человѣкѣ эгоизмъ и завершается любовью къ Богу. Въ этомъ ученіи Паскаля говоритъ цѣлая исторія, исторія сердца, борющагося съ самимъ собой. А въ этомъ и заключается главнѣйшая прелесть его сочиненія: оно привлекаетъ не какъ философія, а какъ личная исповѣдь, и производитъ впечатлѣніе не великой работы мысли, а великой личности, обликъ которой тѣмъ обаятельнѣй, чѣмъ болѣе она выдѣляется, какъ чуждая общему фону своего времени.

Мистицизмъ Паскаля, въ соответствии съ мягкой, любящей природою мыслителя, относится къ научному познанію съ извѣстнымъ снисходительнымъ признаніемъ. Болѣе рѣзко и беспощадно поступалъ въ этомъ отношеніи *Петръ Щуарэ* (Poiret 1646—1719). У него можно констатировать прямое вліяніе не только Таулера и Томы Кемпійскаго, но и Якова Беме: его „*Censura philosophiae teutonicae*“ напечатана вмѣстѣ съ его перепиской съ англійскимъ философомъ религіи Генри Моромъ и издана вмѣстѣ съ сочиненіями послѣдняго (ср. § 22). Такъ какъ изъ его сочиненій явствуетъ, что онъ сначала былъ картезіанцемъ, то можно предполагать, что онъ былъ совращенъ вышеупомянутыми вліяніями и ими обращенъ въ противника раціональной философіи. На ряду съ этимъ одновременно дѣйствовало вліяніе спинозизма, который онъ

считалъ послѣднимъ выводомъ рационализма. Замѣчательно, что и мистики не чувствовали въ Спинозѣ родственнаго имъ элемента, но видѣли въ его ученіи голый атеизмъ, который они, какъ это дѣлалъ Пуарэ, оспаривали съ такой же страстностью, какъ и ортодоксизмъ. Возможно, что это мнѣніе побудило Пуарэ считать рациональное познание вообще необходимо антирелигіознымъ, и онъ остроумно воспользовался нѣкоторыми картезіанскими мыслями, чтобы провести доказательство этого воззрѣнія въ своемъ самомъ значительномъ сочиненіи: „De eruditione triplex: solida, superficialia et falsa“. (Amsterdam 1692). При этомъ онъ исходитъ изъ картезіанскаго различія активнаго и пассивнаго разума, перевертывая установленное Декартомъ отношеніе цѣнности. Активный разумъ, верховный продуктъ котораго математика, способенъ постигать только пустыя формы, тѣмъ дѣйствительности, трупъ природы, а не ея внутреннюю цѣлособразную сущность. Когда разумъ хочетъ дѣйствовать самостоятельно и только активно, не допуская въ себя истиннаго содержанія, то онъ осужденъ на безотрадную пустоту. Истинное познание (вотъ чисто мистическая мысль) есть воспримчивость, и поэтому достигается только пассивнымъ разумомъ. Но этотъ пассивный разумъ получаетъ свое знаніе отчасти черезъ чувственный опытъ, отчасти черезъ богооткровенное воздѣйствіе. Здѣсь мистицизмъ въ высшей степени характернымъ образомъ дѣйствуетъ заодно съ *сенсуализмомъ* противъ рационализма. Чтобы только не быть вынужденнымъ признать самостоятельность человѣческаго разума, Пуарэ пытается доказать при помощи полемики, прямо направленной противъ Декарта, что основанное на чувственномъ опытѣ знаніе тѣмъ реальнѣе и достовѣрнѣе, чѣмъ познаніе разума. Заслуживаетъ замѣчанія, что іезуиты совершенно подобнымъ же образомъ на сенсуалистическомъ основаніи оспаривали картезіанство. Но Пуарэ не пользуется далѣе признаніемъ чувственного опыта, но выводитъ слѣдствія этого обособленія лишь для познанія религіозныхъ истинъ. Достовѣрно здѣсь, заключаетъ онъ, лишь познаніе вѣрующаго духа. Когда разумъ хочетъ выѣхаться, то онъ можетъ или сказать то же самое, и тогда онъ излишенъ, или же что нибудь другое, и тогда онъ ложенъ. Съ этой точки зрѣнія Пуарэ впоследствии опровергалъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій попытку Локка доказать соотвѣтствіе христіанства съ разумомъ.

Оспариваніе рационализма у Пуарэ показываетъ еще яснѣе, чѣмъ границы, которыя Паскаль хотѣлъ намѣтить математическому знанію, необходимую связь, въ которую мистицизмъ долженъ былъ вступить съ *скептическими теоріями*, чтобы проложить дорогу своему принципу вѣры. Однако ясно, что тѣ же самыя теченія мысли, которыя такимъ образомъ служили вѣнѣвроисповѣдной или сверхвѣроисповѣдной мистикѣ, могли быть такимъ же путемъ примѣнены и къ ортодоксіи. И въ этомъ направленіи въ дѣйствительности и двигалось большинство французскихъ скептиковъ.

§ 37. Скептицизмъ.

Уже первые послѣдователи Монтэня, Шарронъ и Санхоцъ (ср. § 3) пытались придать ортодоксальный оборотъ скептическимъ элементамъ древней философіи, обновленнымъ Монтэнемъ, и этотъ взглядъ находилъ различныхъ послѣдователей даже еще около конца XVII столѣтія. Франсуа де ла Мотъ ле Ваёе (de la Mothe le Vayer 1586—1672), благодаря историческимъ и этнографическимъ занятіямъ, такъ глубоко убѣдился въ относительности и измѣнчивости человѣческихъ мнѣній, что отрицалъ значеніе всѣхъ принциповъ разума для религіи и стремился поставить на ихъ мѣсто принципъ вѣры, превосходящій разумъ и сообщаемый только въ силу благодати. Изъ его учениковъ Самюэль Сорбьеръ (Sorbière) своимъ переводомъ „Hypotheses Pyrrhoneae“ Секста Эмпирика и Симонъ Фушэ (Foucher) своей „Исторіей платоновской Академіи“, также какъ критикой ученія Малобранша, работали надъ распространеніемъ скептическихъ идей. Одновременно Боссюа, знаменитый ораторъ галликанской церкви, пользовался скептицизмомъ, какъ средствомъ пропаганды и агитаціи противъ протестантовъ, въ которыхъ онъ бросалъ обвиненіе за ихъ попытку отождествить вѣру съ познаніемъ разума, какъ за стремленіе исполнѣ нолѣное и, разумѣется, неудачное. Но самое широкое признаніе эти мысли нашли у епископа Авранша Пьера Даніэля Гюэ (Huet 1630—1721), интересная автобіографія котораго содержитъ важныя данныя относительно противоположностей религіознаго и научнаго движенія во Франціи.

И онъ также сначала былъ картезіанцемъ, но когда знакомство съ Секстомъ Эмпирикомъ заставило его отвернуться отъ этой системы, то онъ изложилъ свое ученіе въ „Censura philosophiae Cartesianaе“ (Paris 1689) и въ напечатанномъ послѣ его смерти „Traité de la faiblesse de l'esprit humain“ (Amsterdam 1728). Это изложеніе, однако, приняло видъ обширной разрушительной критики всей современной философіи, производившей особенное впечатлѣніе потому, что епископъ, снискавшій славу полигистора, сумѣлъ вплести въ ея развитіе обиліе разнообразнѣйшихъ знаній. Критика же эта, съ другой стороны, указываетъ на интересную комбинацію самыхъ различныхъ направленій мысли. Подобно Пуара, Гюэ хочетъ быть скорѣе сенсуалистомъ, чѣмъ рационалистомъ. Если возможно довѣрять какой либо части человѣческаго познанію, то это чувственному воспріятію, въ которомъ человѣкъ отрывается отъ высокомерія и произвола своего мышленія и воспринимаетъ то, что ему даетъ міръ. Гюэ такъ далеко преслѣдуетъ эти сенсуалистическіе принципы, что выводитъ—быть можетъ, уже не безъ зависимости отъ дошедшихъ изъ Англіи идей,—все человѣческое знаніе изъ дѣятельности чувствъ, и допускаетъ зависимость мышленія отъ функций мозга въ такой степени, которая безусловно привела бы къ матеріализму менте вѣрующую душу. Но Гюэ даетъ этимъ изслѣдованіямъ совершенно другое

направленіе. Съ рѣшительнымъ нерасположеніемъ къ рационализму, онъ признаетъ, что возобновленный Гассенди матеріализмъ Демокрита и Эпикура есть послѣдовательный выводъ человѣческаго мышленія, опирающагося исключительно на чувственный опытъ. Рационализмъ это ничего не стоящая греза; то относительно лучшее, чѣмъ естественный человѣкъ владѣетъ въ своихъ представленіяхъ, суть его чувственные воспріятія; но ихъ слѣдствія необходимо ведутъ къ безнравственнымъ и безбожнымъ теоріямъ матеріализма и атеизма. Гюэ исповѣдуетъ въ сравнительно оригинальной формѣ *іезуитскій скептицизмъ*, стремится приписать самостоятельному познанію человека возможно болѣе низкое происхожденіе и цѣнность, чтобы тогда тѣмъ вѣрнѣе заставить его отступить передъ богооткровеннымъ знаніемъ и системой догматовъ. Съ этой цѣлью онъ прибѣгаетъ ко всѣмъ, предлагаемымъ ему современной философіей средствамъ и воспроизводитъ всѣ виды нападенія на познавательную силу силлогизма, думая вообще опровергнуть этимъ рационализмъ; онъ не отступаетъ испуганно передъ заключеніемъ, объявляющимъ, что верховныя аксіомы, которыми разумъ пользуется, какъ критеріями при оцѣнкѣ истины и лжи, обязаны своимъ значеніемъ не самому разуму но, напротивъ, воли Бога, и послѣдній поэтому каждое мгновеніе въ состояніи и въ правѣ ихъ уничтожить.

Такимъ образомъ церковь очень гордо и увѣренно владѣла мечомъ скептицизма. Но если какое либо оружіе и является обоюдоострымъ, то именно это, и французской ортодоксіи суждено было испытать всю сираведливость этого, благодаря самому типичному и глубокому изъ скептиковъ Петру Байлю (Bayle).

Его жизнь, какъ съ внутренней, такъ и съ внѣшней стороны свидѣтельствуешь о неустанномъ метаніи между великими противоположностями времени, и чѣмъ менѣе эти противоположности нашли въ немъ свое примиреніе, тѣмъ болѣе Байль въ своей благородной и неустрашимой искренности является типичнымъ выразителемъ духовной жизни своего времени. Онъ родился въ 1647 г. въ Карлатѣ въ семьѣ реформатскаго проповѣдника. Проникнутый глубокой внутренней религіозностью, овладѣвъ съ рѣдкой разносторонностью реальнымъ знаніемъ своего времени и освоившись, въ силу своей острой воспримчивости, съ философскими теоріями, онъ скоро разглядѣлъ, что надежда заставить ученія положительной религіи соннасть съ человѣческимъ познаніемъ разума, надежда, которая ни въ одномъ изъ христіанскихъ вѣроисповѣданій не обладала такой живучестью, какъ въ реформатскомъ исповѣданіи, стоящимъ подъ вліяніемъ Кальвина, была иллюзорна; и эти сомнѣнія привели его жаждавшую вѣры душу въ лоно римской церкви. Однако здѣсь, наоборотъ, черезъ чуръ сильное отреченіе отъ самостоятельно мыслящаго разума, вскорѣ отпугнуло Байля и уже на двадцать третьемъ году жизни снова привело его назадъ къ его первоначальному вѣроисповѣданію. Вслѣдствіе этого отступничества онъ былъ вынужденъ покинуть родину и бѣжать въ Женеву; внѣшній же покой онъ нашелъ собѣ только тогда, когда

сдѣлался профессоромъ сначала въ Седанѣ, а позже въ Роттердамѣ. Въ послѣднемъ городѣ онъ и умеръ въ 1706 г. Его научная дѣятельность имѣла такое широкое вліяніе, что подобнымъ вліяніемъ послѣ него могли похвалиться только, съ одной стороны, Вольтеръ, съ другой, энциклопедисты. Бэйль пионеръ просвѣщенія. Онъ впервые и притомъ систематически работалъ надъ тѣмъ, чтобы пропитать научнымъ знаніемъ все мышленіе общества и сдѣлать результаты философій пригодными къ убѣжденію всего образованнаго міра. Онъ не только старался въ основанныхъ имъ „Nouvelles de la république des lettres“, сконцентрировать труды различныхъ ученыхъ, взаимно дополняющіе другъ друга, но въ своемъ „Dictionnaire historique et critique“ (впервые появившемся въ 1695 и 1697 г.г. въ двухъ томахъ) сдѣлалъ первую попытку поднести образованной публикѣ въ точной и въ то же время ясной формѣ весь матеріалъ научныхъ свѣдѣній. Съ разносторонностью знанія, въ которой его лишь едва превзошелъ Лейбницъ, этотъ человѣкъ одинъ работалъ надъ задачей, которую послѣ него брали на себя лишь союзы ученыхъ. Его Dictionnaire нашелъ собою быстрое распространеніе. Онъ читался съ большимъ рвеніемъ не только во Франціи, но во всемъ образованномъ мірѣ Европы, и потому сдѣлался первымъ великимъ носителемъ научнаго Просвѣщенія. Однако результаты его дѣйствія были въ значительной мѣрѣ обусловлены духомъ автора; даже расширеніе научныхъ свѣдѣній, которое онъ носъ за собой, почти отступало на задній планъ передъ развитіемъ вѣявшаго въ немъ скептическаго духа и предъ установленіемъ нравственной точки зрѣнія, которой онъ былъ проникнутъ.

Значеніе Бэйля заключается главнымъ образомъ въ томъ, что онъ до послѣдней степени обострилъ противорѣчіе между знаніемъ при помощи разума и откровеніемъ, формулировалъ его самымъ рѣзкимъ образомъ и стремился доказать полнѣйшую несоединимость послѣднихъ. Находясь въ несомнѣнной зависимости отъ Бакона, но принципиально обостривъ мысли, развитыя имъ гораздо спокойнѣе, Бэйль хотѣлъ доказать, что догматы положительной религіи противорѣчатъ самымъ простымъ и очевиднымъ основоположеніямъ естестваго разума, и что поэтому разъ навсегда не можетъ быть рѣчи о религіи разума, т. е. о вѣроученіи, добываемомъ путемъ разума или даже только согласуемомъ съ разумомъ. Съ проникательностью и остроуміемъ расчленяетъ онъ основныя религіозныя понятія и разрушаетъ всякую надежду сдѣлать ихъ доступными познанію разума. На этомъ основывалось могущественное и потрясающее вліяніе, оказываемое сочиненіями Бэйля на его время и на наиболѣе выдающихся людей этого времени, какъ напримѣръ, на Лейбница. Если Локкъ помѣстилъ центръ тяжести своего религіозно-философскаго размышленія въ понятіе *сверхразумности* религіозныхъ догматовъ, въ силу чего послѣдніе не могли быть найдены человѣческимъ разумомъ, но были доступны его пониманію, то Бэйль направляетъ все свои изслѣдованія на указаніе того, что онъ

противоразумны. Онъ высказалъ самымъ радикальнымъ образомъ, что между вѣрой и разумомъ не существуетъ никакого иного отношенія, кромѣ отношенія противорѣчія. Уже его „*Pensées diverses sur la comète de 1680*“ стремился показать, что теорія о сотвореніи міра благимъ Богомъ и о Провидѣніи находятся въ никогда непримиримомъ противорѣчьи съ безконечнымъ физическимъ и моральнымъ зломъ вселенной, что ученіе о первородномъ грѣхѣ непримиримо съ сознаніемъ ответственности и т. д. Но Бэйль далекъ отъ того, чтобы вслѣдствіе этой противоразумности сомнѣваться въ истинности религіозныхъ теорій. Въ гораздо болѣе честномъ и глубокомъ смыслѣ, чѣмъ Бэконъ, повторяетъ онъ тертуліановское „*credo, quia absurdum*“. Онъ отрицаетъ для человѣческаго ума возможность достигнута какого либо положительнаго и адекватнаго знанія въ самыхъ высшихъ и цѣнныхъ вопросахъ. Его безпримѣрно обширныя свѣдѣнія позволяли ему подвергать всѣ теоріи осмотнительной исторической критикѣ и парализовать различныя воззрѣнія одно другимъ. Вмеѣстѣ съ Декартомъ онъ сомнѣвался въ истинности чувственного опыта и въ реальности тѣлеснаго міра; въ противоположность Декарту онъ сомнѣвался въ достовѣрности самосознанія. Онъ даже позволялъ себѣ, что въ его время было величайшей смѣлостью, сомнѣваться въ непоколебимости математическихъ аксіомъ и думалъ, что послѣднія, быть можетъ, только абстрагированы изъ опыта, который, какъ бы онъ ни былъ постояненъ до сихъ поръ, всетаки не представляетъ безусловнаго ручательства въ невозможности быть опровергнутымъ когда либо въ будущемъ. Итакъ, онъ хочетъ показать, что человѣческому познанію нигдѣ не присуща несомнѣнная достовѣрность. Человѣческій разумъ силенъ въ отысканіи заблужденій, но слишкомъ слабъ, чтобы самому безъ чужой поддержки найти истину. Объ этомъ замѣчаніи вполне справедливо сказали, что Бэйль абстрагировалъ его отъ природы своего собственнаго духа. Но въ подобной неспособности разума достигнута абсолютнаго знанія Бэйль, въ духѣ старинныхъ отцовъ церкви, видитъ крайне мудрое устройство. Ибо лишь благодаря ей вѣра становится заслугой. Вѣра въ разумное, говоритъ онъ, такъ естественна, что не можетъ быть сочтена ничьей заслугой: только вѣра въ противоразумное свидѣтельствуется о томъ самоодолѣніи, которое составляетъ цѣнность религіозности.

Такова высочайшая вершина, которую достигло „ученіе о двойной истинѣ“. Бэйль не только соглашается, что религіозная истина съ точки зрѣнія разума можетъ быть ложной, но онъ требуетъ, чтобы она была ложной, если вѣра должна явиться заслугой. Въ немъ знаніе и вѣра такъ рѣзко стоятъ другъ противъ друга, что больше не являются не имѣющими отношенія другъ къ другу, какъ это было въ религіозно индифферентномъ умѣ Декарта, но, наоборотъ, явно и вполне противорѣчатъ другъ другу. Скептицизмъ Бэйля въ своей абсолютной честности дѣлалъ яснымъ то обстоятельство, что философія разошлась съ религіей, и вмѣсто попытки кажущагося примиренія Бэйль, напротивъ, счелъ своей

задачей съ полной искренностью высказать этотъ фактъ, найденный имъ въ умахъ своего времени. Отсюда въ то же время становится яснымъ положеніе, исторически занятое Бэйломъ въ развитіи этихъ вопросовъ. Послѣ того какъ онъ, по его мнѣнію, доказалъ противоразумность догматовъ, требовался только одинъ шагъ, чтобы тѣ, которые признали его доказательство, отбросили систему догматовъ изъ за ея противоразумности. Для этого необходимо было только, чтобы они, или въ духѣ рационализма, или въ духѣ эмпиризма, отбросивъ скептицизмъ, являлись убѣжденными въ познавательной силѣ человѣческаго разума. Этотъ шагъ сдѣлали энциклопедисты и съ ними все французское Просвѣщеніе. Самъ Бэйль его не сдѣлалъ, и то, что его отъ этого охранило, было именно его скептицизмъ: онъ остался вѣрующимъ, потому что былъ скептикомъ.

Но тѣмъ рѣзче выступаетъ внутреннее противорѣчіе его мышленія. Съ анализирующей остротой ума разлагаетъ онъ съ точки зрѣнія человѣческаго разума и всѣ тѣ ученія вѣры, въ справедливости которыхъ онъ остается убѣжденнымъ, и отсюда понятно, какимъ образомъ могли полагать, что постоянно подчеркиваемая имъ религіозность была лишь личиною его невѣрія. Въ дѣйствительности это несправедливо, иначе пришлось бы признать, что онъ былъ наискусѣйшимъ лицемеромъ, который когда либо существовалъ. Не разъ указывали на то, что текстъ статей его словаря зачастую написанъ съ точки зрѣнія вѣры, въ то время какъ примѣчанія, напротивъ, съ большою подробностью входятъ въ развитіе доводовъ разума. И это противорѣчіе дѣйствительно существуетъ; однако оно, на что впервые указалъ Фейербахъ, есть совершенное выраженіе именно того противорѣчія, въ которомъ Бэйлю приходилось бороться съ самимъ собой. Въ глубинѣ души онъ былъ вѣрующимъ, но вѣсть съ тѣмъ его такъ глубоко захватила философія его времени, что онъ ясно усматривалъ въ себѣ противорѣчіе съ догматами; и Бэйль былъ слишкомъ честенъ, чтобы замалчивать или скрывать это противорѣчіе. Ему самому принадлежала та заслуга, что онъ вѣрилъ вопреки разуму, и, какъ уже первые учителя двоякой истины, въ этомъ противорѣчій онъ высказалъ тайну своего внутреннего настроенія. То обстоятельство, что онъ оказался не въ состояніи сообщить своему времени эту заслугу, состоящую въ противоразумной вѣрѣ, зависѣло не отъ него. На дѣлѣ, конечно, его сочиненія подѣйствовали на образованную массу Франціи и Европы не вѣрой, въ которой онъ былъ убѣжденъ, но скорѣе разлагающей критикой, примѣненной имъ къ ея содержанію и касающейся отношенія вѣры къ разумному познанію. Ибо эта образованная масса не стояла болѣе на точкѣ зрѣнія вѣры, но, какъ ей казалось, на точкѣ зрѣнія разума, и поэтому изъ яркихъ цвѣтовъ наложенія Бэйля она высосала только ядъ невѣрія. Такимъ образомъ, личная религіозность великаго скептика не могла помѣшать тому, чтобы влияніе его ученія было отрицательнымъ, и чтобы его сочиненія стояли въ первомъ ряду произведеній, подрывающихъ вѣру.

Но рядомъ съ этой отрицательной дѣятельностью существовало положительное знаніе, обладавшее важнымъ значеніемъ, которое Бэйль воспринялъ, разработать въ безчисленныхъ направленіяхъ и чрезъ посредство своихъ произведеній забросить, какъ плодотворныя сѣмена, въ эпоху Просвѣщенія. Чѣмъ выше поднималась у него чаша теоретическаго разума, тѣмъ глубже и тяжеловѣснѣй опускалась чаша разума практическаго, и вълѣдствіе этого возникло въ высшей степени своеобразное сочетаніе мыслей. Религіозныя догматы, учили онь, противоразумны, но нравственное поведеніе продуктъ чистаго разума. Изъ этихъ двухъ сужденій выросло третье, гласящее, что нравственность вполне независима отъ религіозныхъ убѣжденій. Человѣкъ, который, запутавшись въ теоретическихъ сомнѣніяхъ, два раза мѣнялъ вѣроисповѣданіе, сознавалъ, что онь оставался при этомъ одинаковымъ въ нравственномъ отношеніи, и этотъ собственный опытъ обратилъ его въ самаго вліятельнаго передоваго борца за терпимость. Онь стремился показать, что достоинство нравственныхъ повелѣній заключается только въ нихъ самихъ и въ ихъ происхожденіи изъ человѣческаго разума, что отнесеніе ихъ къ божественному законодательству не увеличиваетъ ихъ моральной цѣнности, но можетъ наносить ей только ущербъ, примѣшивая къ нимъ желанія, надежды и опасенія. Съ исторической чуткостью мыслей, онь при каждомъ удобномъ случаѣ указывалъ на то, о какихъ прекрасныхъ нравственныхъ явленіяхъ свидѣлствуетъ изычество и къ какимъ гнуснымъ дѣяніямъ, съ другой стороны, подавалъ поводъ христіанскій фанатизмъ; возраженіе же, будто не слѣдуетъ дѣлать религію отвѣтственной за эти безнравственныя проявленія, онь встрѣчаетъ мѣткимъ отвѣтомъ, что если нравственно дурное не есть плодъ религіи, то ее не слѣдуетъ также считать источникомъ и нравственно хорошаго. Религіозное мнѣніе само по себѣ безразлично въ нравственномъ отношеніи. Отъ нравственнаго направленія, съ которымъ оно связано въ индивидуумѣ, и которое существуетъ вполне самостоятельно само по себѣ, зависитъ, ведетъ ли оно къ добру или злу. Поэтому Бэйль хотеть, что бы религія была также обособлена отъ нравственности, какъ и отъ науки. Громадное вліяніе, оказанное именно этимъ его ученіемъ, состояло въ томъ, что оно дѣлало убѣжденіемъ самыхъ широкихъ круговъ независимость нравственнаго достоинства человѣка отъ положительной религіи, къ которой онь принадлежитъ. Когда въ послѣдствіи деизмъ и религіозная философія въ лицѣ Вольтера, Юма, Лессинга и Канта старались обратить нравственность въ главнѣйшее содержаніе религіи разума, то это болѣе не согласовалось съ духомъ Бэйля, который вообще отрицалъ существованіе религіи разума. Но онь подготовилъ подобную возможность именно тѣмъ, что приучилъ міръ разсматривать нравственное достоинство человѣка, какъ нѣчто независящее отъ его *положительной* религіи. Рука объ руку съ моральной оцѣнкой необходимо шла оцѣнка гражданская, и Бэйль безъ устали доказывалъ въ самыхъ различныхъ направленіяхъ, насколько несправедливо граждански преслѣдовать и публично изгонять

человѣка за какое нибудь религіозное воззрѣніе. Съ энергіей, которая понятна только въ связи съ обстоятельствами его времени и въ частности Франціи, онъ выступаетъ въ защиту гражданскаго уравненія всѣхъ въроисповѣданій и при защитѣ терпимости высказывается такъ радикально, что вопреки мнѣнію даже благожелательныхъ людей хочетъ допустить терпимость и по отношенію къ атеистамъ. Онъ облачаетъ это въ форму прославленнаго и въ послѣдствіи неоднократно оспаривавшагося доказательства, что вполне мыслимо государство атеистовъ. Вайль лично слишкомъ благородно и возвышенно думалъ о религіи, чтобы въ духѣ Гоббеса или историческаго деизма англійскихъ моралистовъ низводить ее на степень полицейскаго средства въ рукахъ власти имущихъ; и такъ какъ онъ былъ убѣжденъ, что нравственная сущность, также какъ и механизмъ эгонистическихъ побужденій человѣка, остаются незатронутыми особнымъ содержаніемъ его религіознаго взгляда, то онъ считалъ возможнымъ и должнымъ отдѣлять государственную жизнь, также какъ научную и нравственную, отъ религіозной. Онъ даже скорѣе подчеркиваетъ отрицательное значеніе послѣдней. Взаимнѣ благотворнаго воздѣйствія религіозности на жизнь государства онъ боится скорѣе ее тормозящаго вліянія: онъ заставляетъ обратить вниманіе на то, что направленное только къ небу стремленіе христіанства даетъ въ результатъ чаще плохого и безучастнаго, чѣмъ хорошаго и самоотверженнаго гражданина. Однако онъ ослабляетъ силу этого замѣчанія уничтожающимъ добавленіемъ, что въ этомъ нѣтъ ни малѣйшей опасности: ибо по истину для неба, чистой религіозной жизнью, конечно, еще никогда никто не жилъ, и во всякомъ случаѣ природа заботится о томъ, чтобы масса никогда такъ не поступала.

§ 38. Механическая натурфилософія.

Если въ развитіи французскаго мышленія въ эпоху Просвѣщенія мистицизму вообще принадлежитъ лишь незначительное и скоропреходящее значеніе, то скептицизмъ, хотя неравномѣрно распространенный и не вездѣ имѣвшій одинаковый успѣхъ, былъ въ послѣдней стадіи всетаки лишь отрицательнымъ элементомъ, воздѣйствіе котораго главнымъ образомъ состояло въ томъ, чтобы приготовить мѣсто положительнымъ вліяніямъ англійской философіи. Ибо хотя представители скептицизма, и среди нихъ самъ Вайль, принимали скептическое направленіе мысли главнымъ образомъ къ оспариванію какова бы то ни было познанія религіозныхъ истинъ путемъ разума, однако во Франціи все болѣе и болѣе входило въ обыкновеніе, благодаря соединенію этого скептицизма съ картезианствомъ, считать познаніе при помощи разума рѣшающимъ и слѣдовать за скептиками лишь до тѣхъ поръ, пока они учили, что догматы положительной религіи несоединимы съ этимъ познаніемъ. Такимъ образомъ скептицизмъ дѣйствовалъ отрицательно и разрушающе лишь отвосительно вѣры, и именно изъ Франціи велъ свое начало тотъ фактъ,

что въ продолженіе всей эпохи Просвѣщенія скептикомъ называли главнымъ образомъ того, кто сомнѣвался въ разумности церковныхъ догматовъ.

Такимъ образомъ скептицизмъ, несмотря на всѣ ортодоксальныя наклонности его представителей во Франціи, въ концѣ концовъ работалъ лишь надъ преуспѣяніемъ свободнаго развитія самостоятельныхъ элементовъ современной науки. Среди нихъ же на первомъ планѣ стояла та механическая натурфилософія, которая была принципиально обоснована Галилеемъ, Гоббесомъ и Декартомъ и съ того времени стала господствующимъ воззрѣніемъ во всѣхъ истинно научныхъ кругахъ. Именно въ свободѣ мышленія, завоеванной скептицизмомъ, этотъ принципъ скоро достигъ поразительнаго значенія. Декартъ при своей осторожности, во избѣжаніи столкновеній съ церковными властями, никогда не признавался открыто въ своемъ единомысліи съ великими открытіями новѣйшаго естествознанія. Но чѣмъ очевиднѣе становилось, что все его ученіе проникнуто тѣмъ же духомъ и необходимо вело къ тому же результату, тѣмъ смѣлѣе вслѣдъ за общей смѣлостью мышленія мало по малу становились и приверженцы Декарта. Какъ открытое проявленіе этого результата надо разсматривать „*Entretiens sur la pluralité des mondes*“ (Paris 1686) Фонтенелля (1657 — 1757), которые вполне становятся на завоеванную Коперникомъ и Галилеемъ точку зрѣнія механики и астрофизики. Уже его трудъ является доказательствомъ того, съ какою любовью въ то время занимались именно астрономическими и астрофизическими проблемами. Въ этомъ отношеніи Фонтенелль попробовалъ привести факты, найденные точнымъ изслѣдованіемъ, и особенно кеплеровскіе законы въ поясняющую связь съ теоріей вихрей Декарта. Но уже его изложеніе своей изящной популярностью указывало на направленіе, принятое всѣмъ французскимъ Просвѣщеніемъ: его книга вскорѣ появилась на столахъ всѣхъ салоновъ и освоила всѣ умы образованной Франціи съ мыслью о всеобщемъ механизмѣ природы и о математической законосообразности. Съ тѣхъ поръ честолюбивымъ желаніемъ французскихъ математиковъ было господствовать надъ общественнымъ мнѣніемъ при помощи своихъ теорій. Всѣ были согласны въ томъ, что лишь посредствомъ математики возможно добратъся до природы, и широкое развитіе, выпавшее на долю французской математики, съ Паскаля и Фермата до Лангранжа и Лапласа, вызвано было главнымъ образомъ потребностями естествознанія. Но съ другой стороны, именно эти математики считали своей задачей въ общепонятной формѣ знакомить съ добытыми такимъ образомъ успѣхами естествознанія публику, которая встрѣчала эти вопросы съ самымъ живымъ интересомъ.

Но чѣмъ дальше шло это развитіе, тѣмъ болѣе рѣшающимъ становилось вліяніе Ньютона, разумеется, съ той минуты, какъ оно стало извѣстнымъ. Математически ясный умъ французовъ долженъ былъ скоро усмотрѣть, что „Принципы“ Ньютона, ознаменовали собой самую высшую точку этого умственного направленія. И такимъ образомъ въ продолженіе первой половины XVIII вѣка ньютоновская натурфилософія въ все

болѣе и болѣе сильной степени вытѣсняла декартовскую. Въ чисто научной области это осуществилъ главнымъ образомъ Мопертюи (1698 — 1759), который, съ тѣхъ поръ какъ поселился въ Берлинѣ и сдѣлался тамъ президентомъ Академіи, неоднократно вступалъ въ споръ съ тамошними приверженцами Лейбница. Противъ послѣднихъ онъ защищалъ именно точку зрѣнія механическаго объясненія отдѣльныхъ явленій природы, и ему было относительно легко бороться оружіемъ Ньютона противъ ограниченной системы полезности, которая тогда была ходячей въ воззрѣніи на природу нѣмецкихъ философовъ. Но, съ другой стороны, съ телеологическимъ основнымъ воззрѣніемъ Ньютона вполне согласовалось выводеніе всего механизма природы съ его цѣлесообразными слѣдствіями изъ цѣлесообразной дѣятельности Бога. Однако и здѣсь онъ былъ далекъ отъ той несокрушимой твердости личнаго убѣжденія, съ которой Ньютонъ искалъ эту связь. Напротивъ, онъ разсматривалъ вопросъ о цѣлесообразности природы преимущественно съ скептической точки зрѣнія. Исслѣдованіе природы, полагалъ онъ, должно ограничиваться познаніемъ ближайшихъ причинъ отдѣльныхъ феноменовъ и сводить ихъ по возможности къ математической формулѣ. Познанія первопричины и связи, въ которой изъ нея слѣдуютъ всѣ остальные, человѣкъ всетаки не въ состояніи достичь. „Point de système“ его любимая фраза, и онъ подразумѣваетъ подъ ней приговоръ скептическаго эмпиризма, который, сомнѣваясь въ законченномъ познаніи вселенной, хочетъ удовольствоваться усмотрѣніемъ математической необходимости существующихъ отношеній.

Но уже до Мопертюи ньютоновская натурфилософія сдѣлалась общимъ достояніемъ французской образованности благодаря Вольтеру. Его переводы и разработка ньютоновскаго ученія *разомъ* привлекли на сторону этого ученія весь образованный міръ Франціи, вытѣснили изъ памяти современниковъ сочиненіе Фонтенелля и стали однимъ изъ самыхъ могущественныхъ средствъ, подрывавшихъ ортодоксальную вѣру. Уже его „Lettres sur les Anglais“ (Paris 1734) очень энергично заставили обратить вниманіе на значеніе англійской науки, въ которомъ Вольтеръ убѣдился во время своей личной бытности въ Лондонѣ. Нѣсколько лѣтъ спустя онъ написалъ „Eléments de la philosophie de Newton“: послѣдніе, однако, были долго задерживаемы цензурой, находившейся въ рукахъ картезіанцевъ, и появились только въ 1741 г., такъ что написанная нѣсколько мягче „Métaphysique de Newton“ уже оказалась напечатанной годомъ раньше. Однако у Вольтера механическое воззрѣніе на природу Ньютона соединялось не только съ общей телеологической смыслкой послѣдняго на религіозныя убѣжденія, но, и со всѣмъ критическимъ строемъ мыслей англійскаго деизма. Онъ является самымъ важнымъ связующимъ звеномъ въ необычайно плодотворномъ сліянніи англійскихъ идей съ французскими, и его общее міросозерцаніе, которое, пожалуй, сильнѣе чѣмъ міросозерцаніе кого либо иного проникло въ общее развитіе, заимствовало свои основныя черты у всѣхъ величинъ англійской

философін, до тѣхъ поръ опредѣлявшихъ ходъ этого развитія. У Вольтера, благодаря широкой воспримчивости его духа и блестящей образной силѣ его стиля, всѣ упомянутыя вліянія сконцентрировались въ сочетаніе, которое по справедливости считается типичнымъ для всей эпохи Просвѣщенія. Внутренняя суть этого состоитъ въ томъ, что Вольтеръ сумѣлъ соединить механическую натурфилософію Ньютона, гносеологическій эмпиризмъ Локка и нравственную философію Шефтсбери подъ угломъ зрѣнія деизма, оказавшаго паряду съ стремленіемъ къ просвѣщенію народа безпримѣрное пропагаторское дѣйствіе.

§ 39 Вольтеровская философія деистическаго Просвѣщенія.

Конечно, Вольтеръ отнюдь не былъ первымъ человѣкомъ, публично исповѣдовавшимъ деизмъ во Франціи. Мысль о религіи разума уже и раньше неоднократно высказывалась; и здѣсь въ основѣ лежало воздѣйствіе ученія Локка. Именно Жанъ Леклеркъ, вліятельный издатель многихъ научныхъ журналовъ, въ концѣ XVII и началѣ XVIII столѣтія, благодаря личному знакомству съ Локкомъ, увлекся мыслью о религіи разума и энергично выступилъ на ея защиту. Однако къ положительнымъ религіямъ онъ относился критически, въ духѣ совершенно чуждомъ Локку, и, быть можетъ, зависящемъ у него отъ вліянія Бэйля. Во всякомъ случаѣ, во Франціи Леклеркъ положилъ начало тому направленію, которое англійскіе деисты, съ своей стороны, придали религіозной философіи Локка. Но закончено и закрѣплено было это направленіе Вольтеромъ: послѣдній уже могъ черпать изъ готовыхъ и обильно текущихъ источниковъ англійскаго деизма.

Франсуа Мари Аруэ Ле-Жёнь (François Marie Arouet le jeune), родившійся въ 1694 г., былъ тѣмъ ученикомъ французскихъ іезуитовъ, который впоследствии долженъ былъ сдѣлаться очень неудобнымъ для своихъ учителей. Обладая свѣдѣніями во всѣхъ искусствахъ и наукахъ, одаренный невѣроятной способностью къ усвоенію, онъ уже въ ранней юности стоялъ на вершинѣ образованности своего времени. Искрящееся богатство поэтической фантазіи и граціозное, ясное изящество стиля, дѣлающія его если не первымъ, то однимъ изъ первыхъ писателей Франціи, приносили пользу и его научной дѣятельности. Онъ никогда не былъ ни великимъ изслѣдователемъ, ни глубокомысленнымъ мыслителемъ, но умѣлъ съ рѣдкой тонкостью чувства отыскивать все, что шло навстрѣчу умственному теченію времени, и придавалъ ему ту форму, въ которой оно захватывало умы и царило надъ ними. Огромное вліяніе, оказанное на эпоху его философскими сочиненіями, и ими, пожалуй, больше всего, покоилось на теплотѣ нравственнаго чувства, которымъ они были проникнуты. Правда, это чувство вовсе не являлось у Вольтера твердымъ и непоколебимымъ убѣжденіемъ, служившимъ ему надежнымъ руководителемъ въ превратностяхъ жизни. Нельзя отрицать, да

и ему достаточно часто ставилось въ упрекъ, что безмѣрное честолюбіе, граничащее со смѣливымъ тщеславіемъ, склонность къ интригамъ и, наконецъ, даже поразительная алчность увлекали его къ поступкамъ, мало достойнымъ философа. Но все это еще не даетъ права называть его актеромъ, который только игралъ этими чувствами и мастерски понималъ силу ихъ риторическаго примѣненія. Наоборотъ, по безчисленнымъ фактамъ его жизни мы имѣемъ возможность повѣрить въ полную искренность его одушевленія справедливостью и нравственностью. Но Вольтеръ былъ мягокъ по природѣ какъ въ нравственномъ, такъ и въ умственномъ отношеніи, и если это сдѣлало его умственно великимъ, то за то бросило тѣнь на его нравственный обликъ. Онъ не былъ способенъ тихо и непоколебимо пройти жизнь; онъ, какъ бабочка, устремился къ блеску вѣщной жизни и не смогъ его вынести. Уже съ самаго начала онъ своей неосторожностью и смѣлостью повредилъ своему блестящему положенію въ парижскомъ обществѣ. Но это столкновение было для него цѣнно и плодотворно тѣмъ, что принудило его отъ 1726 до 29 г. уѣхать въ Лондонъ, гдѣ онъ сдѣлался серьезнѣй и глубже и гдѣ проникся идеями англійской науки. По своему возвращеніи, вдохновленный идеалами Просвѣщенія, онъ началъ неустранимую борьбу противъ предразсудковъ, противъ недостатковъ политической и церковной жизни, противъ необразованности и отсутствія мысли у людей, борьбу, которая наполнила всю его жизнь. Онъ не всегда велъ ее самымъ пѣвчимъ оружіемъ и въ крайностяхъ спора настолько часто прибѣгалъ къ помощи насмѣшекъ и сатиръ, которыми такъ удивительно владѣлъ, что обвиненіе его въ легкомысліи сдѣлалось почти трипальнымъ. Но легкомысленъ только нигилизмъ, который все оплевываетъ! Вольтеръ же дѣйствовалъ и писалъ руководимый чувствомъ вѣры въ право разума, наполнявшей самую глубину его существа. Въ слѣпкомъ довѣрїи къ существующимъ авторитетамъ онъ видѣлъ не только глупость, но и ничто, вредящее благу человѣчества и отдѣльныхъ личностей; и прямодушно стремясь, съ своей стороны, содѣйствовать этому благу онъ обратилъ всю свою жизнь въ непрерывную борьбу съ беззаконностью авторитета за великое благо терпимости и свободы духа. Сила, съ которой онъ велъ свою борьбу, была настолько обдуманна и побѣдоносна, что его мысли проникли въ общее образованіе, какъ само собой разумѣющееся достояніе позитивнаго сознанія. Но, конечно, подобное ученіе навлекло на него многочисленныя преслѣдованія, и онъ съ прискорбіемъ убѣдился, что его пребываніе при французскомъ дворѣ невозможно. Какъ извѣстно, сначала его ученикъ другъ, маркиза дю-Шателе, предложила ему убѣжище въ своемъ помѣстьѣ Сирей въ Кампаньѣ, а въ послѣдствіи его даровитый ученикъ, философъ изъ Санъ Суси, украсилъ его присутствіемъ свой дворъ. Но здѣсь слишкомъ скоро выступили на видъ тѣнныя стороны характера Вольтера, поссорившія его съ королемъ и расторгнувшія ихъ связь. Тогда, начиная съ 1755 г., онъ сталъ жить, занимаясь главнымъ образомъ только своими произведеніями, въ своемъ помѣстьѣ Ферной

вблизи Женевы; отсюда то въ нѣкоторыхъ вопіющихъ случаяхъ онъ выступалъ, какъ европейскій авторитетъ, противъ явныхъ нарушеній права и свободы совѣсти и дѣйствовалъ съ энергіей, сдѣлавшей, если только это было возможно, его имя еще болѣе прославленнымъ, чѣмъ прежде. Ему недоставало лишь вѣщнаго признанія, и въ стремленіи къ нему Вольтеръ провелъ послѣдніе годы своей жизни. Когда, наконецъ, ему оказалось возможнымъ снова вступить на желанную почву Парижа, то онъ и отправился въ этотъ городъ, гдѣ уже созрѣлъ революціонный плодъ его идей. Встрѣченный съ необыкновеннымъ энтузіазмомъ старецъ не вынесъ возбужденій этого путешестія и умеръ, почти задушенный лаврами, 30 мая 1778 г.

Среди вліяній, которыя Вольтеръ оказалъ своей философской писательской дѣятельностью прежде всего въ отрицательномъ направленіи, на первомъ мѣстѣ стоитъ англійскій деизмъ въ его сочиненіи „*Examen important de Mylord Bolingbroke*“ (Paris 1736). Онъ заимствуетъ у него расчленяющую критику понятій положительной религіи и, убѣдясь въ неразумности и вредѣ послѣднихъ, не довольствуется подобно тому свѣтскому человѣку, которому онъ навязалъ это сочиненіе, тѣмъ чтобы высмѣивать ихъ, аристократически пожимая плечами, и находитъ ихъ достаточно хорошими именно для тупоумной массы народа, но беретъ на себя задачу *популяризировать* эту разлагающую критику догмъ. Противорѣчіе же, которое борющійся самъ съ собой умъ Бэйля установилъ между разумомъ и откровеніемъ, было какъ разъ пригодно для Вольтера при его непоколебимой вѣрѣ въ право разума, чтобы безопасно налить на авторитетную вѣру ѣдкую щелочь критики. Въ этомъ случаѣ онъ также опирается на упомянутого скептика. Но если послѣдній заключалъ противорѣчіе въ самомъ себѣ, то Вольтеръ слишкомъ твердо вѣрилъ въ силу собственнаго мышленія, чтобы не быть согласнымъ съ самимъ собой. Если про него сказали, что онъ ничего не отрицалъ, но все подрывалъ, то послѣднее относится только къ догматической системѣ церковнаго ученія. Онъ велъ борьбу не ради удовольствія спора и не ради жажды разрушенія, но ради того, что былъ убѣжденъ въ противномъ и надѣялся привести это убѣжденіе къ побѣдѣ. Деизмъ былъ для него по истинѣ религіей, и мы не имѣемъ никакого основанія возбуждать произвольное сомнѣніе въ искренности его убѣжденія, которое онъ защищалъ всю свою жизнь противъ крайнихъ направленій обѣихъ сторонъ, противъ атеизма съ одинаковой энергіей, какъ и противъ ортодоксизма.

Положительныя теоріи, въ которыхъ заключается значеніе Вольтера для исторіи философіи, прежде всего обусловлены Локкомъ. Вольтеръ пересадилъ его ученіе на почву Франціи, и если оно поздило на этой почвѣ рядомъ съ нимъ принесло болѣе своеобразные плоды, то все таки именно отъ него ведетъ свое происхожденіе указаніе на эту общую основу. Но даже эти позднѣйшія слѣдствія локковского *эмпиризма* уже оказываются отмѣченными у Вольтера; онъ, еще сильнѣе чѣмъ Локкъ, подчеркиваетъ, что содержаніе всѣхъ представленій, а также содержаніе рефлексій

получается исключительно изъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, и тѣмъ приближается къ *сенсуалистической* переработкѣ, которой подверглась локковская теорія въ Англіи благодаря ассоціативной психологіи, во Франціи благодаря Кондильяку. Рука объ руку съ такими гносеологическими тенденціями идутъ соответствующія имъ метафизическія. Если Локкъ обошелъ вопросъ о матеріализмѣ при помощи ученія о непознаваемости субстанцій, то Вольтеръ отнесся болѣе внимательно къ возможности, которая при этомъ все таки остается: фактъ, что протяженная субстанція есть въ то же время и мыслящая, кажется ему не только не исключеннымъ, но даже вѣроятнымъ. Наряду съ картезіанскимъ сужденіемъ „я мыслю“ въ томъ же сознаніи содержится по крайней мѣрѣ съ такой же самодостовѣрностью сужденіе „я—тѣло“, и такимъ образомъ, въ сущности говоря, излишне допускать различныя субстанціи для обоихъ этихъ разнородныхъ атрибутовъ, которые наше сознаніе находятъ въ себѣ. Они должны бы быть соединимы въ одной и той же реальной сущности также, какъ въ одномъ и томъ же сознаніи. Исходя изъ этой точки зрѣнія, Вольтеръ оспариваетъ особенно признаніе субстанціальной самостоятельности души, рассматривающее душу лишь какъ случайно связанную съ ея тѣломъ и независимую отъ него. Это признаніе есть абстракція, выхватывающая извѣстные члены изъ совокупной связи дѣйствительности, чтобы произвольно приписать имъ обособленное существованіе. Но Вольтеръ далекъ отъ того, чтобы въ силу этого впасть въ настоящій *матеріализмъ*; онъ мыслитъ слишкомъ ясно, чтобы просмотрѣть, что признаніе зависимости душевныхъ функций отъ тѣлесныхъ еще не дѣлаетъ необходимымъ отождествленіе и смѣшеніе обѣихъ. Онъ настаиваетъ на признаніи, что душевныя дѣятельности вполне зависятъ отъ физиологическаго организма; но онъ тѣмъ не менѣе требуетъ, чтобы, не смотря на эту зависимость, первыхъ считали чѣмъ то въ корнѣ отличающимися отъ вторыхъ. На этомъ основаніи онъ пришелъ къ ученію, что матеріальность и интеллектуальность образуютъ два основныхъ свойства всего существующаго—ученіе, которое впоследствии было широко проведено Робинз. Это то *гилеизмическое* *интуитивное* *вольтеріанство*, которое считаетъ, что съ субстанціей матеріи непосредственно данъ принципъ жизни и душевной дѣятельности, но не объявляетъ его поэтому тотчасъ же родомъ тѣлеснаго движенія. На томъ же основаніи Вольтеръ обратился съ самой горячей полемикой противъ матеріализма, совершавшаго подобное смѣшеніе. Онъ былъ рѣзкимъ противникомъ Ламеттри, а подѣ конецъ даже „*Système de la nature*“, и не хотѣлъ, чтобы ставили его собственный взглядъ въ уровень съ воззрѣніями послѣдней.

Его опроверженіе матеріализма обращено главнымъ образомъ противъ атеистическихъ выводовъ послѣдняго. Насколько сильно онъ нападаетъ на положительные догматы, настолько сильно, съ другой стороны, убѣжденъ въ необходимости *религии разума*. Уже теоретически онъ рассматриваетъ представленіе о Божествѣ, какъ необходимый итогъ

[illegible]

будучи въ состояніи избавиться отъ этого теоретическаго сомнѣнія, онъ тѣмъ крѣпче придерживается нравственной вѣры. Стремленіе къ нравственному усовершенствованію кажется ему лишеннымъ смысла, если въ его основѣ не лежитъ надежда на его осуществленіе по ту сторону земной жизни. Отрицать безсмертіе все равно, что закричать человѣку, борющемуся съ волнами океана: нѣтъ твердой земли! Такимъ образомъ въ развитіи Вольтера мало по малу разлагаются теоретическія основы его міровоззрѣнія. Въ него все болѣе и болѣе властно вторгаются скептическіе выводы сенсуализма и матеріализма; но тѣмъ упорнѣе онъ придерживается нравственной основы деистическаго убѣжденія. Все сильнѣе выступаетъ у него образъ мыслей, который слѣдуетъ разсматривать, какъ смутное предчувствіе или несовершенное преддворіе ученія Канта. Если мы при помощи нашихъ мыслей не въ состояніи достигъ увѣренности относительно загадокъ, окружающихъ насъ, то единственное удовлетвореніе состоитъ въ томъ, чтобы видѣть свою обязанность въ нравственной работѣ и искать въ этомъ свое счастье. И такимъ образомъ размышленія „Candide“ о наилучшемъ изъ міровъ оканчиваются совѣтомъ: „давайте заботиться о своемъ счастьи, пойдемъ въ садъ и станемъ работать“.

Итакъ, въ то время какъ Вольтеръ переживалъ въ себѣ такую перемѣну и сознавалъ неудовлетворительность познавательной дѣятельности, онъ считалъ возможнымъ признавать нравственное сознаніе непоколебимымъ достояніемъ человѣческой души. Поэтому въ нравственной философіи онъ примкнулъ не къ Локку, но къ Бэйлю и Шефтсберн. Нравственныя идеи, полагаютъ онъ, первоначальны и необходимымъ образомъ заложены въ природѣ человѣка; они не суть плоды развитія и обладаютъ не условной, но общей и неизмѣнной и потому абсолютной достоверностью. Человѣкъ, говоритъ Вольтеръ, приноситъ съ собой въ міръ убѣжденіе въ справедливости и несправедливости, также какъ свои собственныя ноги, хотя и долженъ учиться его примѣненію, также какъ долженъ учиться ходить. По отношенію къ теоріи рѣшеній воли онъ измѣнилъ свой взглядъ подобнымъ же образомъ, какъ и въ остальныхъ областяхъ. Вначалѣ онъ былъ совершеннымъ индетерминистомъ. Позднѣе, именно подъ вліяніемъ Ламеттри, онъ сдѣлался детерминистомъ, и это заставило его считать полную зависимость воли отъ мотивовъ единственно научнымъ воззрѣніемъ. Въ этомъ отношеніи онъ особенно хвалилъ послѣдовательность Лейбница, который разсматривалъ и божественную волю съ этой точки зрѣнія. Нельзя понимать подъ свободой способность, дающую возможность хотѣть, чего мы хотимъ; свобода состоитъ лишь въ возможности поступать, какъ мы желаемъ, и ея противоположностью является не причинная необходимость, а принужденіе.

Важнѣйшимъ остается то, что Вольтеръ объявилъ врожденныя идеи права и справедливости внутренней сущью человѣческаго рода и безъ устали работалъ надъ ихъ реализаціей въ общественной жизни. Въ церковной, политической и социальной области онъ съ беспощадной твер-

достью выступалъ, гдѣ это являлось необходимымъ, въ защиту человѣческаго достоинства и справедливости. Въ Англіи онъ научился смотрѣть на равенство передъ закономъ, какъ на основу государственной жизни, и это положеніе онъ поставилъ идеаломъ для преобразованій общественнаго положенія Франціи. Онъ громко и настойчиво провозгласилъ мысль о правѣ человѣка и указалъ, что она должна вести ко благу во всѣхъ сферахъ жизни и во всѣхъ слояхъ народа. Среди его заслугъ немаловажнымъ является и то, что онъ ввелъ въ исторіографію, какъ этого отчасти уже требовалъ Болинброкъ, стремленіе сообразоваться съ нравами и обычаями, съ образованіемъ и умственнымъ положеніемъ, короче, съ общей культурой націй и поставилъ ей задачей повѣствовать о бросающихся въ глаза дѣяніяхъ и событіяхъ въ ихъ отношеніи къ общему фону *народной жизни*. Но у него и здѣсь обнаруживается лишь отраженіе его политическаго убѣжденія, которое объявляетъ народъ во всей его массѣ носителемъ государственной жизни. Съ этимъ стояло въ связи то обстоятельство, что онъ, въ духѣ англійской конституціи, провозгласилъ, какъ практическій идеалъ государственной жизни, господство закона, вмѣсто личнаго произвола, который тогда достигъ во Франціи самой противоестественной высоты, и гнетъ котораго Вольтеръ испыталъ на себѣ. И здѣсь свобода въ формѣ повиновенія закону была той вѣчно повторявшейся мыслью, которую онъ противопоставлялъ зашутанности и испорченности общественной жизни. Если Вольтеръ воспринималъ данную мысль, которой онъ предуготовлялъ революцію, въ Англіи, то это ясное всего свидѣтельство, что въ то время, какъ отрицательныя условія французской революціи выросли изъ безпочвенныхъ и гнилыхъ условій этой страны, корни ея положительныхъ идей слѣдуетъ искать въ англійскомъ прообразѣ.

§ 40. Натурализмъ.

Въ личномъ міровоззрѣніи Вольтера деистическое Просвѣщеніе оканчивается соединеннымъ съ механическимъ взглядомъ. Соединенность обоихъ элементовъ, начало которой положено Локкомъ, была со времени Ньютона укрѣплена исторіей, и Вольтеру принадлежитъ только та заслуга, что онъ путемъ своихъ сочиненій обратилъ ее въ убѣжденіе эпохи и такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ на нѣкоторое время, заставилъ въ болѣе широкихъ кругахъ признать примиреніе научнаго мышленія съ деистическимъ остаткомъ религіозной жизни. Но оба эти соединяемыхъ элемента не принадлежатъ необходимымъ образомъ другъ къ другу; въ телеологическомъ вопросѣ они даже легко приходятъ въ столкновеніе одинъ съ другимъ. Поэтому исторія французскаго мышленія еще яснѣе чѣмъ англійская показываетъ ихъ раздѣльность. Если скептическій критика разлагаетъ также и деистическія понятія, и если у послѣднихъ отнимается нравственная поддержка, которую они въ этомъ случаѣ находили у Вольтера, то содержаніемъ научнаго мышленія остается лишь

механизмъ природы. Это раздѣленіе становится тѣмъ неизбежнѣе, чѣмъ самостоятельнѣе являлась природа въ механической натурфилософіи даже у Ньютона и у Вольтера. Міръ тиготѣнія живетъ въ себѣ. Разъ онъ существуетъ, то порождаетъ всѣ свои формы съ необходимостью, заключающейся въ немъ самомъ. Поэтому, если на какомъ либо основаніи устранить предварительный вопросъ о происхожденіи самой этой природы и ея механической законосообразности и разсматривать ее только, какъ фактически данную, то научное мышленіе становится безразличнымъ по отношенію къ деизму; оно признаетъ только природу въ ея законосообразной дѣятельности и должно закончиться фразой Лапласа, который говоритъ, что не нуждается въ гипотезѣ Божества. Поэтому слѣдующимъ этапомъ на этомъ пути будетъ точка зрѣнія, трактующая съ равнодушнымъ скептицизмомъ вопросъ о Божествѣ и разсматривающая одну природу, какъ объектъ научнаго изслѣдованія. Эта точка зрѣнія не есть ясно выраженный матеріализмъ, но съ необходимостью ведетъ къ нему. Ее можно лучше всего назвать *натурализмомъ*.

Представителемъ натурализма, разумѣется, слѣдуетъ главнымъ образомъ искать среди естествоиспытателей. Прежде всѣхъ здѣсь надо упомянуть о Бюффонѣ (1708—1788). Его „Histoire naturelle générale et particulière“ (Paris 1749) хотя и говоритъ официальнымъ и осторожнымъ образомъ о Божествѣ, но какъ бы въ духѣ Спинозы, подъ „Deus sive natura“ котораго онъ вполне могъ бы подписаться. Но для него природа не пустая субстанція, а дѣятельная сила, создающая изъ себя все обиліе отдѣльныхъ явленій. Поэтому Бюффону необходимо перемѣстить центръ тяжести изслѣдованія въ органическій міръ. Какъ только природа дѣлается самостоятельной, то искусственная машина, о которой говорили Ньютонъ и Вольтеръ, намѣняется въ живой организмъ. Правда, Бюффонъ присоединяется къ картезіанскому требованію, чтобы механизмъ физиологическихъ функцій, именно у животныхъ, осуществлялся и понимался исключительно, какъ механическая необходимость; но онъ не хочетъ, чтобы физическіе организмы считались, какъ это было у Декарта, мертвыми машинами, которыя, какъ всѣ тѣла, сначала должны заимствовать свою силу. Онъ разсматриваетъ организмъ, какъ самостоятельную формующую силу, какъ машину, которая въ своемъ верховномъ совершенствѣ сама себя строитъ и снова разрушаетъ. Онъ подкрѣпляетъ эту теорію гипотезой *органическихъ молекулъ*, которой онъ еще неяснымъ, расплывчатымъ образомъ предугадываетъ современную теорію клѣточекъ. Мысль о томъ, что по всей вселенной разсыяны такіе органическіе частицы, изъ дѣятельности которыхъ происходитъ встрѣчающіеся въ опытѣ организмы, не разъ выступаетъ около середины XVIII столѣтія. Быть можетъ, она ведетъ свое начало отъ Ламеттри; но и Дидро и Мопертюи рано высказывали ее. Во всякомъ случаѣ, Бюффону принадлежитъ та заслуга, что онъ принципиально разработалъ то, что было лишь бѣглымъ образомъ на-

бросано, и основано на этомъ систему, оказавшую могущественное воздѣйствіе. Если эта гипотеза была правильной, если особенности органической жизни могли быть объяснены механическимъ путемъ изъ особенностей свойствъ и формъ дѣятельности извѣстныхъ молекулъ, то, съ другой стороны, запутанный спорный вопросъ телеологіи казался разрѣшеннымъ самымъ простымъ способомъ и при соблюденіи единства природнаго процесса въ его цѣломъ. Противоположность между механическимъ процессомъ и органической жизнью было преодолено тѣмъ путемъ, что его отодвинули въ сферу природы молекулъ. Но, съ другой стороны, только въ силу этого природа стала вполне самостоятельной. Цѣлесообразныя дѣйствія, вызываемыя ею въ организмѣ, уже не нуждались болѣе въ отнесеніи ихъ къ дѣятельности какого либо машиниста: сама машина была живой, и уже Бюффонъ предчувствовалъ возможность свести къ этому принципу единство всѣхъ организмовъ. Все обиліе органическихъ формъ являлось уже и здѣсь въ видѣ послѣдовательнаго ряда порожденій, возникшихъ изъ принципиально единой дѣятельности органическихъ молекулъ вслѣдствіе разнообразія механическихъ условій. Именно на основаніи этой теоріи Бюффона Ламаркъ сдѣлалъ первую попытку эмпирически разъяснить измѣненіе видовъ путемъ механическихъ воздѣйствій и тѣмъ самымъ столѣтіе спустя упрочилъ за собой славу предшественника дарвинизма. Вначалѣ этотъ органическій натурализмъ Бюффона сдѣлался во Франціи излюбленной темой философскаго разговора: „Естественная исторія“ лежала на столахъ салоновъ рядомъ съ „Элементами натурфилософіи“ Вольтера и вытѣсняла деизмъ послѣдней. Всеобщій культъ природы, выразившійся въ болѣе или менѣе неясномъ пантеизмѣ, овладѣлъ умами. Восторгались великой жизненной связью природы, которая будучи основана на себѣ самой, охватываетъ все царство организмовъ.

Исходя изъ такихъ воззрѣній, дальнѣйшее развитіе могло избрать двоякій путь. Противоположность органическаго и неорганическаго была еще не вполне преодолѣна, но оставалась по прежнему въ различномъ строеніи молекулъ, которое разсматривалось, какъ первичное. Но пантеистическая идея единства природы должна была преодолѣть и это. Она не могла удовольствоваться тѣмъ, чтобы разсматривать механизмъ какъ общеоднаковую форму процесса, но должна была также требовать и однородности субстанціи. Въ зависимости отъ того, смотрѣли ли на послѣднюю съ точки зрѣнія органическаго или неорганическаго міра, эта идея принимала весьма различныя формы. Въ одномъ случаѣ она снова предполагала существованіе атомовъ и объявляла органическія молекулы Бюффона механически образовавшимся сгѣпленіемъ атомовъ; тогда механизмъ былъ совершененъ и вполне послѣдователенъ, но тогда онъ также оказывался однозначущимъ съ матеріализмомъ. Въ другомъ случаѣ, органическую жизнь объявляли скрытой сущностью также и неорганической природы и приходили къ универсальному витализму. По первому пути пошло большинство французскихъ мыслителей, прельщен-

ныхъ блескомъ механики, на второмъ мы встрѣчаемъ лишь *одного* значительнаго человека: Жана Батиста Робинзэ (1735 — 1820).

Его произведенія, наибавятейшими изъ которыхъ являются: „*De la nature*“ (Amsterdam 1761) и „*Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être*“ (Amsterdam 1767) написаны болѣе чѣмъ десятилѣтіе спустя по появленіи всѣхъ тѣхъ книгъ, въ которыхъ матеріализмъ впервые поднялъ свою голову, и если они заключаютъ въ себѣ известную реакцію противъ него, то этимъ прежде всего Робинзэ обязанъ вліяніямъ, оказаннымъ на его воззрѣніа ходомъ мысли великихъ раціоналистовъ, Спинозы и Лейбница. Онъ является почти единственнымъ изъ французскихъ мыслителей, на котораго именно ученія послѣднихъ мыслителей произвели положительное впечатлѣніе, а принципъ витализма какъ разъ и былъ принципомъ лейбницевской философіи (сравни. ниже § 49). Но Робинзэ очень сильно отличается отъ Лейбница тѣмъ, что ни въ какомъ случаѣ не раздѣляетъ его денстическихъ воззрѣній. Если существуетъ верховная причина, говоритъ онъ, то она непознаваема. Но и нѣтъ необходимости ее допускать; ибо вседенная, разсмотрѣніемъ которой мы только и можемъ заниматься, обнаруживаетъ повсюду имманентную жизненность и величественную самостоятельность силы дѣйствія. Система Робинзэ есть монадологическій и гилозоистическій пантеизмъ; на немъ и основывается главнымъ образомъ его ученіе, и въ сущности своимъ значеніемъ оно обязано тому, что Робинзэ провелъ гипотезу объ *ощутительной способности мельчайшихъ частицъ матеріи*, появляющуюся въ самыхъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ у мыслителей того времени. При этомъ были особенно важны два ряда мыслей. Во-первыхъ, предъ Робинзэ въ этомъ случаѣ носилось спинозовское ученіе объ атрибутахъ. У изслѣдователя-натуралиста единая субстанція великаго метафизика какъ бы расщепилась на безконечное количество частицъ, изъ которыхъ каждая должна была соединить въ себѣ оба атрибута субстанціи, протяженіе и сознаніе, матеріальность и интеллектуальность. Во-вторыхъ же, къ этой гипотезѣ его привело лейбницевское ученіе о монадахъ, поставившее на мѣсто тѣлесныхъ атомовъ представляющія силы. Эта первичная связь порожденія пространства и ощущенія въ каждой мельчайшей частицѣ матеріи была для Робинзэ, какъ первичный фактъ, такъ же непостижима, какъ и первопричина самого міра. Все его ученіе ведетъ къ указанію того, что вседенная дана намъ въ опытѣ со своей безконечной жизнью, и что нельзя спрашивать, откуда она происходитъ, и почему она живетъ именно такъ, какъ это оказывается въ дѣйствительности.

Такимъ путемъ Робинзэ расширяетъ бюфоновскую теорію органическихъ молекулъ до признанія общей одуповленности всей матеріи. Поэтому онъ разсматриваетъ органическое, не какъ продуктъ неорганическаго механизма, но скорѣе какъ естественное и первичное состояніе матеріи. Развивая далѣе эти мысли, онъ объявляетъ не только растенія, но и минералы одушевленными и считаетъ возможнымъ видѣть и въ

небесныхъ тѣлахъ организованныя, способныя ощущать и мыслить существа. Но далѣе на это признаніе опирается его теорія всеобщаго развитія. Отъ самаго, повидимому, безжизненнаго камня до человѣка мы имѣемъ лишь одинъ связный послѣдовательно развивающійся рядъ органическихъ существъ и расположенное по степенямъ царство органической жизни, самыя члены котораго возникли путемъ все болѣе и болѣе высокой организациі первичныхъ молекулъ. Такимъ образомъ слѣдовательно и человѣкъ является одновременно физическимъ и психическимъ организмомъ. (Обѣ эти различныя стороны его бытія и дѣятельности у него такъ же мало, какъ и гдѣ либо, могутъ быть раздѣлены на различныя субстанціи. Различіе души и тѣла — ошибка. Если каждая мельчайшая частица матеріи обладаетъ въ то же время ощущеніями, то въ человѣкѣ та же самая неизвѣстная основная сила, которая образуетъ его тѣлесную жизнь, есть и причина его духовной дѣятельности. Здѣсь Робинзъ напоминаетъ Вольтера и еще болѣе Локка. Сущность общей силы считается имъ неизвѣстной, и лишь ея проявленія выступаютъ въ нашемъ опытѣ частью какъ физическія, частью какъ психическія свойства и дѣятельности. Исходя отсюда, Робинзъ дѣлаетъ своеобразное и интересное примѣненіе принципа сохраненія силы. Такъ какъ, по его признанію, эта основная сила каждого организма постоянно остается равной самой себѣ, то и сумма исходящихъ изъ нея дѣйствій должна всегда оставаться одинаковой. Слѣдовательно, если въ какомъ-то проявленіи силы въ физическомъ организмѣ исчезаетъ, то въ психическомъ должно возникнуть проявленіе, соответствующее ему, и наоборотъ. Самое цѣнное примѣненіе, которое можно было бы сдѣлать изъ этой мысли, только указывается Робинзомъ; это то, что еще и теперь образуетъ неразрѣшимую проблему физиологической психологіи, именно — подчиняется-ли такимъ путемъ превращеніе раздраженій въ ощущенія и волевыхъ рѣшеній въ движенія великой аксіомѣ естествознанія о сохраненіи силы, вслѣдствіе чего сохранившееся доселѣ чисто физическое значеніе этой аксіомы должно было бы измѣниться въ метафизическое. Направленіе, въ которомъ Робинзъ развиваетъ свою гипотезу, скорѣе пригодно для построенія прогрессирующаго ряда организмовъ изъ этого принципа. Поэтому организмы, главнымъ образомъ, отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что дѣйствіе силы одного лежитъ больше въ физической, дѣйствіе силы другого больше въ психической области. Низшіе организмы наруживаютъ лишь минимумъ смутнаго психическаго бытія и проявляютъ свою жизненность почти одними физическими дѣйствіями; высшіе же, къ которымъ Робинзъ причисляетъ и человѣка, напротивъ пользуются физическими функціями лишь какъ основами для того, чтобы превратить ихъ въ психическія. Сходство этого прогрессирующаго ряда съ выставленнымъ Лейбницемъ послѣдовательнымъ рядомъ ступней монадъ очевидно. Слѣдовательно для человѣческаго организма Робинзъ допускаетъ, что его существенная задача состоитъ въ томъ, чтобы превращать физическую дѣятельность въ психическую. Но этичѣ

онъ становится на точку зрѣнія сенсуализма и, придерживаясь ея, также объявляетъ абстрактныя представленія преобразованіями чувственныхъ ощущеній. Благодаря пѣкоторой игрѣ словомъ „чувство“ онъ прибавляетъ къ пяти обыкновеннымъ чувствамъ чловѣка еще шестое, нравственное чувство, какъ оно было выставлено Шефтсбери, и такимъ образомъ вплавляетъ психологическія теоріи англійскихъ моралистовъ въ свою систему антропологическаго развитія.

Но самаго смѣлаго и фантастическаго полета мышленіе Робинзона достигаетъ тогда, когда онъ примѣняетъ законъ сохраненія органической силы ко вселенной. При этомъ необходимо принять въ соображеніе ту непосредственность, что сила единичнаго организма, которая выше должна была считаться постоянной, здѣсь считается способной увеличиваться и уменьшаться. Поэтому сохраненіе силы у отдѣльныхъ организмовъ только относительно; полнаго значенія оно достигаетъ впервые въ цѣломъ организмѣ природы, относительно котораго единичные организмы являются членами соединенными воедино; поэтому, если въ одной части сила пропадаетъ, то гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ она должна явиться увеличенной, и наоборотъ. Такъ какъ увеличеніе силы есть удовольствіе, а ея уменьшеніе — неудовольствіе, то во всей вселенной въ каждое мгновеніе природа удовольствія уравнивается соответствующимъ же приростомъ неудовольствія, и какъ удовольствіе, такъ и неудовольствіе постоянно остаются равными другъ другу. Горе одного есть радость другого, и наоборотъ. Это Робинзонъ называетъ гармоническимъ разрѣшеніемъ дѣятельностей природы, искупляющихъ страданіе и печаль. Этотъ міръ наилучшій изъ міровъ: ибо если бы въ немъ было больше счастья, то было бы и больше страданья, а если бы въ немъ было меньше страданья, то было бы меньше и счастья — разсужденіе, которое, конечно, сохраняетъ свою силу при любой степени счастья и страданья. — И здѣсь также безъ дальнѣйшаго докательства ясно, насколько сильно это направленіе отзывается Теодицеей Лейбница.

§ 41. Матеріализмъ.

Робинзонъ съ своимъ живымъ и смѣлымъ мышленіемъ образуетъ высшую точку пантеистическаго натурализма, и нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ этомъ отношеніи на него подѣйствовали самыя раннія произведенія Дидро, принявшія подобное же теченіе. Если этотъ образъ мыслей не могъ на продолжительное время удержаться во Франціи, но былъ, напротивъ, вытѣсненъ упоминавшимся выше матеріалистическимъ направленіемъ, то это зависѣло отъ того, что матеріализмъ уже ранѣе въ первоначальной формѣ укрѣпился въ умахъ французовъ. Сначала онъ былъ введенъ во Францію возобновленнымъ Гассенди демокритовскимъ и эпикуровскимъ атомизмомъ, и если, при всеобщемъ изученіи англійской философіи, которое вошло въ обычай во Франціи, рѣзкое выраженіе, найденное матеріализмомъ у Гоббеса, вызвало могучее впечатлѣніе, то

вблизи Женевы: отсюда то въ нѣкоторыхъ вопіющихъ случаяхъ онъ выступалъ, какъ европейскій авторитетъ, противъ явныхъ нарушеній права и свободы совѣсти и дѣйствовалъ съ энергіей, сдѣлавшей, если только это было возможно, его имя еще болѣе прославленнымъ, чѣмъ прежде. Ему недоставало лишь внѣшняго признанія, и въ стремленіи къ нему Вольтеръ провелъ послѣдніе годы своей жизни. Когда, наконецъ, ему оказалось возможнымъ снова вступить на желанную почву Париза, то онъ и отправился въ этотъ городъ, гдѣ уже созрѣлъ революціонный плодъ его идей. Встрѣченный съ необыкновеннымъ энтузіазмомъ старецъ не вынесъ возбужденій этого путешествія и умеръ, почти задушенный лаврами, 30 мая 1778 г.

Среди вліяній, которые Вольтеръ оказалъ своей философской писательской дѣятельностью прежде всего въ отрицательномъ направленіи, на первомъ мѣстѣ стоитъ англійскій деизмъ въ его сочиненіи „*Examen important de Mylord Bolingbroke*“ (Paris 1736). Онъ занимается у него расчленяющую критику понятій положительной религіи и, убѣдясь въ неразумности и вредѣ послѣднихъ, не довольствуется подобно тому свѣтскому человѣку, которому онъ навязалъ это сочиненіе, тѣмъ чтобы высмѣивать ихъ, аристократически пожимая плечами, и находить ихъ достаточно хорошими именно для тупоумной массы народа, но беретъ на себя задачу *популяризировать* эту разлагающую критику догмъ. Противорѣчіе же, которое борющійся самъ съ собой умъ Байля установилъ между разумомъ и откровеніемъ, было какъ разъ пригодно для Вольтера при его непоколебимой вѣрѣ въ право разума, чтобы безпощадно излить на авторитетную вѣру ѣдкую щелочь критики. Въ этомъ случаѣ онъ также опирается на упомянутого скептика. Но если послѣдній заключалъ противорѣчіе въ самомъ себѣ, то Вольтеръ слишкомъ твердо вѣрилъ въ силу собственнаго мысленія, чтобы не быть согласнымъ съ самимъ собой. Если про него сказали, что онъ ничего не отрицалъ, но все подрывалъ, то послѣднее относится только къ догматической системѣ церковнаго ученія. Онъ велъ борьбу не ради удовольствія спора и не ради жажды разрушенія, но ради того, что былъ убѣжденъ въ противномъ и надѣялся привести это убѣжденіе къ побѣдѣ. Деизмъ былъ для него по истинѣ религіей, и мы не имѣемъ никакого основанія возбуждать произвольное сомнѣніе въ искренности его убѣжденія, которое онъ защищалъ всю свою жизнь противъ крайнихъ направленій обѣихъ сторонъ, противъ атеизма съ одинаковой энергіей, какъ и противъ ортодоксизма.

Положительныя теоріи, въ которыхъ заключается значеніе Вольтера для исторіи философій, прежде всего обусловлены Локкомъ. Вольтеръ пересадилъ его ученіе на почву Франціи, и если оно позднѣе на этой почвѣ рядомъ съ нимъ принесло болѣе своеобразные плоды, то все таки именно отъ него ведетъ свое происхожденіе указаніе на эту общую основу. Но даже эти позднѣйшія слѣдствія локковского *эмпиризма* уже оказываются отиѣченными у Вольтера; онъ, еще сильнѣе чѣмъ Локкъ, подчеркиваетъ, что содержаніе всѣхъ представленій, а также содержаніе рефлексій

получается исключительно изъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, и тѣмъ приближается къ *сенсуалистической* переработкѣ, которой подверглась локковская теорія въ Англіи благодаря ассоціационной психологіи, во Франціи благодаря Кондильяку. Рука объ руку съ такими гносеологическими тенденціями идутъ соотвѣтствующія имъ метафизическія. Если Локкъ обошелъ вопросъ о матеріализмѣ при помощи ученія о непознаваемости субстанцій, то Вольтеръ отнесся болѣе внимательно къ возможности, которая при этомъ все таки остается: фактъ, что протяженный субстанція есть въ то же время и мыслящая, кажется ему не только не исключеннымъ, но даже вѣроятнымъ. Наряду съ картезіанскимъ сужденіемъ „я мыслю“ въ томъ же сознаніи содержится по крайней мѣрѣ съ такой же самодостовѣрностью сужденіе „я—тѣло“, и такимъ образомъ, въ сущности говоря, излишне допускать различныя субстанціи для обоихъ этихъ разнородныхъ атрибутовъ, которые наше сознаніе находитъ въ себѣ. Они должны бы быть соединены въ одной и той же реальной сущности также, какъ въ одномъ и томъ же сознаніи. Исходя изъ этой точки зрѣнія, Вольтеръ оспариваетъ особенно признаніе субстанціальной самостоятельности души, рассматривающее душу лишь какъ случайно связанную съ ея тѣломъ и независимую отъ него. Это признание есть абстракція, выхватывающая извѣстные члены изъ совокупной связи дѣятельности, чтобы произвольно приписать имъ обособленное существованіе. Но Вольтеръ далекъ отъ того, чтобы въ силу этого впасть въ настоящій *матеріализмъ*; онъ мыслитъ слишкомъ ясно, чтобы просмотрѣть, что признаніе зависимости душевныхъ функций отъ тѣлесныхъ еще не дѣлаетъ необходимымъ отождествленіе и смѣшеніе обоихъ. Онъ настаиваетъ на признаніи, что душевныя дѣятельности вполне зависятъ отъ фізіологическаго организма: но онъ тѣмъ не менѣе требуетъ, чтобы, не смотря на эту зависимость, первыхъ считали чѣмъ то въ корнѣ отличающимися отъ вторыхъ. На этомъ основаніи онъ пришелъ къ ученію, что матеріальность и интеллектуальность образуютъ два основныхъ свойства всего существующаго—ученіе, которое впоследствии было широко проведено Робинсо. Это то *милонистическое* *ограниченное* *возрѣніе*, которое считаетъ, что съ субстанціей матеріи непосредственно данъ принципъ жизни и душевной дѣятельности, но не объявляетъ его поэтому тотчасъ же родомъ тѣлеснаго движенія. На томъ же основаніи Вольтеръ обратился съ самой горячей полемикой противъ матеріализма, совершавшаго подобное смѣшеніе. Онъ былъ рѣзкимъ противникомъ Ламеттри, а подъ конецъ даже „*Système de la nature*“, и не хотѣлъ, чтобы ставили его собственный взглядъ въ уровень съ воззрѣніями послѣдней.

Его опроверженіе матеріализма обращено главнымъ образомъ противъ атеистическихъ выводовъ послѣдняго. Насколько сильно онъ нападаетъ на положительные догматы, настолько сильно, съ другой стороны, убѣжденъ въ необходимости *религіи разума*. Уже теоретически онъ рассматриваетъ представленіе о Божествѣ, какъ необходимый итогъ

мировоззрѣнія. Принимая къ Локку, онъ поддерживаетъ космологическое доказательство бытія Бога, но съ особеннымъ пристрастіемъ, неоднократно обнаруживаемымъ эпохой Просвѣщенія, излагаетъ физико-теологическій аргументъ. Здѣсь однако онъ пережилъ перемѣну убѣжденій, которая достойна быть отмѣченной. Сначала онъ былъ настроенъ вполне оптимистически и проводилъ, въ духѣ Ньютона, доказательство, что совершенный механизмъ этого пазлвзвъ цѣлесообразнаго міра предполагаетъ разумаго творца. Однако въ послѣдствіи сомнѣніе въ цѣлесообразности этого міра такъ сильно зашевелилось въ немъ, что онъ перешелъ на сторону пессимизма и, какъ извѣстно, въ своемъ „Кандидѣ“ терзалъ всѣми бичами прони выставленное Лейбницемъ оптимистическое учене о „наилучшемъ изъ возможныхъ міровъ“. Обращали вниманіе на то, что этотъ поворотъ былъ вызванъ главнымъ образомъ Лиссабонскимъ землетрясеніемъ 1755 г. Возможно, что данная катастрофа, которая, какъ извѣстно, до крайности потрясла всю Европу, послужила и для Вольтера, какъ для другихъ выдающихся людей, поводомъ къ новому разсмотрѣнію этихъ вопросовъ: но основанія для отвѣта, который онъ теперь далъ на нихъ, очевидно лежали глубже. Они покоились на мрачномъ опытѣ его собственной жизни и на зрѣлости его возраста, потерявшаго розовую окраску настроенія юности. Однако Вольтеръ и въ этомъ отношеніи боролся скорѣе съ мелочной теоріей полезности, въ которую выродилось телеологическое воззрѣніе именно у нѣмецкихъ учениковъ Лейбница. Въ общемъ онъ твердо придерживался мысли о возвышенной телеології, и въ живомъ организмѣ вселенной никогда не видѣлъ ничего другого, кромѣ совершеннаго художественнаго произведенія Божества.

Но деистическое понятіе Бога имѣетъ для него гораздо болѣе высокое значеніе: оно образуетъ центральный и единственно надежный опорный пунктъ нравственной жизни. Достоинство религіознаго убѣжденія состоитъ для Вольтера главнымъ образомъ въ томъ, что оно поддерживаетъ нравственную связь человеческой жизни. Здѣсь у Вольтера отчасти дѣйствуетъ мысль Гоббеса, лишь съ той разницей, что онъ лично стоитъ къ религіозному убѣжденію несравненно ближе, чѣмъ Гоббесъ. Но и у Гоббеса могло бы находиться знаменитое изрѣченіе Вольтера: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer“, если и не вольтеровское добавленіе— „mais toute la nature nous crie, qu'il existe“. Въ существенныхъ чертахъ Вольтеръ мыслить въ духѣ Гоббеса, когда выводитъ, что безъ вѣры въ Бога и въ безсмертіе человеческое общество скоро бы распалось. Бѣдѣ, говоритъ онъ, былъ бы довольно скоро вынужденъ проповѣдывать Бога и безсмертіе своимъ крестьянамъ атеистамъ, изъ которыхъ онъ задался цѣлью образовать государство. Но отношенію къ безсмертію у Вольтера слѣдуетъ отмѣтить такое же колебаніе, какъ и въ ученіи о Провидѣніи. Вначалѣ также и теоретически вполне убѣжденный въ безсмертіи, онъ начинаетъ сомнѣваться въ немъ, когда подъ вліяніемъ англичанъ ставитъ на первый планъ заини-
симость душевныхъ дѣятельностей отъ физиологическихъ функций. Но не

будучи въ состояніи избавитися отъ этого теоретическаго сомнѣнія, онъ тѣмъ крѣпче придерживается нравственной вѣры. Стремленіе къ нравственному усовершенствованію кажется ему лишеннымъ смысла, если въ его основѣ не лежитъ надежда на его осуществленіе по ту сторону земной жизни. Отрицать безсмертіе все равно, что закричать человѣку, борющемуся съ волнами океана: нѣтъ твердой земли! Такимъ образомъ въ развитіи Вольтера мало по малу разлагаются теоретическія основы его міровоззрѣнія. Въ него все болѣе и болѣе властно вторгаются скептическіе выводы сенсуализма и матеріализма; но тѣмъ упорнѣе онъ придерживается нравственной основы деистическаго убѣжденія. Все сильнѣе выступаетъ у него образъ мыслей, который слѣдуетъ разсматривать, какъ смутное предчувствіе или несовершенное преддворіе ученія Канта. Если мы при помощи нашихъ мыслей не въ состояніи достигнута увѣренности относительно загадокъ, окружающихъ насъ, то единственное удовлетвореніе состоитъ въ томъ, чтобы видѣть свою обязанность въ нравственной работѣ и искать въ этомъ свое счастье. И такимъ образомъ размышленія „Candide“ о наилучшемъ изъ міровъ оканчиваются совѣтомъ: „давайте заботиться о своемъ счастьи, пойдемъ въ садъ и станемъ работать“.

Итакъ, въ то время какъ Вольтеръ переживалъ въ себѣ такую перемену и признавалъ неудовлетворительность познавательной дѣятельности, онъ считалъ возможнымъ признавать нравственное сознаніе непоколебимымъ достояніемъ человѣческой души. Поэтому въ нравственной философіи онъ прикинулъ не къ Локку, но къ Байлю и Шефтсберри. Нравственныя идеи, полагаютъ онъ, первоначальны и необходимымъ образомъ заложены въ природѣ человѣка; они не суть плоды развитія и обладаютъ не условной, но общей и неизмѣнной и потому абсолютной достоятельностью. Человѣкъ, говоритъ Вольтеръ, приноситъ съ собой въ міръ убѣжденіе въ справедливости и несправедливости, также какъ свои собственныя ноги, хотя и долженъ учиться его примѣненію, также какъ долженъ учиться ходить. По отношенію къ теоріи рѣшеній воли онъ измѣнилъ свой взглядъ подобнымъ же образомъ, какъ и въ остальныхъ областяхъ. Вначалѣ онъ былъ совершеннымъ индетерминистомъ. Позднѣе, именно подъ вліяніемъ Ламеттри, онъ сдѣлался детерминистомъ, и это заставило его считать полную зависимость воли отъ мотивовъ единственно научнымъ воззрѣніемъ. Въ этомъ отношеніи онъ особенно хвалилъ послѣдовательность Лейбница, который разсматривалъ и божественную волю съ этой точки зрѣнія. Нельзя понимать подъ свободой способность, дающую возможность хотѣть, чего мы хотимъ; свобода состоитъ лишь въ возможности поступать, какъ мы желаемъ, и ея противоположностью является не причинная необходимость, а принужденіе.

Важнѣйшимъ остается то, что Вольтеръ объявилъ врожденныя идеи права и справедливости внутренней сущію человѣческаго рода и безъ устали работалъ надъ ихъ реализаціей въ общественной жизни. Въ церковной, политической и социальной области онъ съ безпощадной твер-

достою выступать, гдѣ это являлось необходимымъ, въ защиту человѣческаго достоинства и справедливости. Въ Англіи онъ научился смотреть на равенство передъ закономъ, какъ на основу государственной жизни, и это положеніе онъ поставилъ идеаломъ для преобразованій общественнаго положенія Франціи. Онъ громко и настойчиво провозгласилъ мысль о правѣ человѣка и указалъ, что она должна вести ко благу во всѣхъ сферахъ жизни и во всѣхъ слояхъ народа. Среди его заслугъ немаловажнымъ является и то, что онъ ввелъ въ исторіографію, какъ этого отчасти уже требовалъ Болинброкъ, стремленіе сообразоваться съ нравами и обычаями, съ образованіемъ и умственнымъ положеніемъ, короче, съ общей культурой націй и поставилъ ей задачей повѣствовать о бросающихся въ глаза дѣяніяхъ и событіяхъ въ ихъ отношеніи къ общему фону *мирской жизни*. Но у него и здѣсь обнаруживается лишь отраженіе его политическаго убѣжденія, которое обьявляеть народъ во всей его массѣ носителемъ государственной жизни. Съ этимъ стояло въ связи то обстоятельство, что онъ, въ духѣ англійской конституціи, провозгласилъ, какъ практическій идеалъ государственной жизни, господство закона, вмѣсто личнаго произвола, который тогда достигъ во Франціи самой противоестественной высоты, и гнетъ котораго Вольтеръ испыталъ на себѣ. И здѣсь свобода въ формѣ повиновенія закону была той вѣчно повторявшейся мыслью, которую онъ противопоставлялъ запутанности и испорченности общественной жизни. Если Вольтеръ воспринималъ данную мысль, которой онъ предуготовлялъ революцію, въ Англіи, то это ясно все свидѣтельствуеть, что въ то время, какъ отрицательныя условія французской революціи выросли изъ безпочвенныхъ и гнилыхъ условій этой страны, корни ея положительныхъ идей слѣдуетъ искать въ англійскомъ прообразѣ.

§ 40. Натурализмъ.

Въ личномъ міровоззрѣніи Вольтера деистическое Просвѣщеніе оказывается соединеннымъ съ механическимъ взглядомъ. Соединенность обоихъ элементовъ, начало которой положено Локкомъ, была со времени Ньютона укрѣплена исторіей, и Вольтеру принадлежитъ только та заслуга, что онъ путемъ своихъ сочиненій обратилъ ее въ убѣжденіе эпохи и такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ на нѣкоторое время, заставилъ въ болѣе широкихъ кругахъ признать примиреніе научнаго мышленія съ деистическимъ остаткомъ религіозной жизни. Но оба эти соединенныхъ элемента не принадлежать необходимымъ образомъ другъ къ другу: въ телеологическомъ вопросѣ они даже легко приходятъ въ столкновеніе одинъ съ другимъ. Поэтому исторія французскаго мышленія еще яснѣе чѣмъ англійская показываетъ ихъ раздѣльность. Если скептическая критика разлагаетъ также и деистическія понятія, и если у послѣднихъ отнимается нравственная поддержка, которую они въ этомъ случаѣ находили у Вольтера, то содержаніемъ научнаго мышленія остается лишь

механизмъ природы. Это раздѣленіе становится тѣмъ неизбежнѣе, чѣмъ самостоятельнѣе являлась природа въ механической натурфилософіи даже у Ньютона и у Вольтера. Міръ тяготеетъ въ себя. Разъ онъ существуетъ, то порождаетъ всѣ свои формы съ необходимостью, заключающейся въ немъ самомъ. Поэтому, если на какомъ либо основаніи устранить предварительный вопросъ о происхожденіи самой этой природы и ея механической законосообразности и разсматривать ее только, какъ фактически данную, то научное мышленіе становится безразличнымъ по отношенію къ деизму: оно признаетъ только природу въ ея законосообразной дѣятельности и должно закончиться фразой Лапласа, который говоритъ, что не нуждался въ гипотезѣ Божества. Поэтому слѣдующимъ этапомъ на этомъ пути будетъ точка зрѣнія, трактующая съ равнодушнымъ скептицизмомъ вопросъ о Божествѣ и разсматривающая одну природу, какъ объектъ научнаго изслѣдованія. Эта точка зрѣнія не есть ясно выраженный матеріализмъ, но съ необходимостью ведетъ къ нему. Ее можно лучше всего назвать *натурализмомъ*.

Представителей натурализма, разумѣется, слѣдуетъ главнымъ образомъ искать среди оестественспытателей. Прежде всѣхъ здѣсь надо упомянуть о Бюффонѣ (1708—1788). Его „Histoire naturelle générale et particulière“ (Paris 1749) хотя и говоритъ официальнымъ и осторожнымъ образомъ о Божествѣ, но какъ бы въ духѣ Спинозы, подъ „Deus sive natura“ котораго онъ вполне могъ бы подписаться. Но для него природа не пустая субстанція, а дѣятельная сила, создающая изъ себя все обиліе отдѣльныхъ явленій. Поэтому Бюффону необходимо перемѣстить центръ тяжести изслѣдованія въ органической міръ. Какъ только природа дѣлается самостоятельной, то искусственная машина, о которой говорили Ньютонъ и Вольтеръ, замѣняется въ живой организмъ. Правда, Бюффонъ присоединяется къ картезіанскому требованію, чтобы механизмъ физиологическихъ функций, пменно у животныхъ, осуществлялся и понимался исключительно, какъ механическая необходимость; но онъ не хочетъ, чтобы физическіе организмы считались, какъ это было у Декарта, мертвыми машинами, которыя, какъ всѣ тѣла, сначала должны заимствовать свою силу. Онъ разсматриваетъ организмъ, какъ самостоятельную формующую силу, какъ машину, которая въ своемъ верховномъ совершенствѣ сама себя строитъ и снова разрушаетъ. Онъ подкрѣпляетъ эту теорію гипотезой *органическихъ молекулъ*, которой онъ еще неяснымъ, расплывчатымъ образомъ предугадываетъ современную теорію клѣточекъ. Мысль о томъ, что по всей вселенной разбѣяны такіа органическія частицы, изъ дѣятельности которыхъ происходятъ встрѣчающіеся въ опытѣ организмы, не разъ выступала около середины XVIII столѣтія. Быть можетъ, она ведетъ свое начало отъ Ламеттри; но и Дидро и Мопертюи рано высказывали ее. Во всякомъ случаѣ, Бюффону принадлежит та заслуга, что онъ принципиально разработалъ то, что было лишь бѣглымъ образомъ на-

бросано, и основано на этомъ систему, оказавшую могущественное воздѣйствіе. Если эта гипотеза была правильной, если особенности органической жизни могли быть объяснены механическимъ путемъ изъ особенностей свойствъ и формъ дѣятельности извѣстныхъ молекулъ, то, съ другой стороны, запутанный спорный вопросъ телеологій казался разрешеннымъ самымъ простымъ способомъ и при соблюденіи единства природнаго процесса въ его цѣломъ. Противоположность между механическими процессами и органической жизнью было преодолено тѣмъ путемъ, что его отодвинули въ сферу природы молекулъ. Но, съ другой стороны, только въ силу этого природа стала вполне самостоятельной. Цѣлесообразныя дѣйствія, вызываемыя ею въ организмѣ, уже не нуждались болѣе въ отнесеніи ихъ къ дѣятельности какого либо машиниста: сама машина была живой, и уже Бюффонъ предчувствовалъ возможность свести къ этому принципу единство всѣхъ организмовъ. Все обиліе органическихъ формъ являлось уже и здѣсь въ видѣ послѣдовательнаго ряда порождений, возникшихъ изъ принципиально единой дѣятельности органическихъ молекулъ вслѣдствіе разнообразіи механическихъ условій. Именно на основаніи этой теоріи Бюффона Ламаркъ сдѣлалъ первую попытку эмпирически разъяснить измѣненіе видовъ путемъ механическихъ воздѣйствій и тѣмъ самымъ столѣтіе спустя упрочилъ за собой славу предшественника дарвинизма. Вначалѣ этотъ органическій натурализмъ Бюффона сдѣлался во Франціи нелюбимой темой философскаго разговора: „Естественная исторія“ лежала на столахъ салоновъ рядомъ съ „Элементами натурфилософій“ Вольтера и вытѣснила деизмъ послѣдней. Всеобщій культъ природы, выразившійся въ болѣе или менѣе неясномъ пантеизмѣ, оладѣлъ умами. Восторгались великой жизненной связью природы, которая будучи основана на себѣ самой, охватываетъ все царство организмовъ.

Исходя изъ такихъ воззрѣній, дальнѣйшее развитіе могло избрать двоякій путь. Противоположность органическаго и неорганическаго была еще не вполне преодолѣна, но оставалась по прежнему въ различномъ строеніи молекулъ, которое разсматривалось, какъ первичное. Но пантеистическая идея единства природы должна была преодолѣть и это. Она не могла удовольствоваться тѣмъ, чтобы разсматривать механизмы какъ общоодинаковую форму процесса, но должна была также требовать и однородности субстанціи. Въ зависимости отъ того, смотрѣли ли на послѣднюю съ точки зрѣнія органическаго или неорганическаго міра, эта идея принимала весьма различныя формы. Въ одномъ случаѣ она снова предполагала существованіе атомовъ и объявляла органическія молекулы Бюффона механически образовавшимися сдѣленіемъ атомовъ; тогда механизмъ былъ совершененъ и вполне послѣдователенъ, но тогда онъ также оказывался однозначущимъ съ матеріализмомъ. Въ другомъ случаѣ, органическую жизнь объявляли скрытой сущностью также и неорганической природы и приходили къ универсальному витализму. По первому пути пошло большинство французскихъ мыслителей, прельщен-

ныхъ блескомъ механики. на второмъ мы встрѣчаемъ лишь *одного* значительнаго человека: Жана Батиста Робинзэ (1735 — 1820).

Его произведенія, наибавѣйшими изъ которыхъ являются: „De la nature“ (Amsterdam 1761) и „Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être“ (Amsterdam 1767) написаны болѣе чѣмъ десятилѣтіе спустя по появленіи всѣхъ тѣхъ книгъ, въ которыхъ матеріализмъ впервые поднялъ свою голову, и если они заключаютъ въ себѣ известную реакцію противъ него, то этимъ прежде всего Робинзэ обязанъ вліяніямъ, оказаннымъ на его воззрѣнія ходомъ мыслей великихъ раціоналистовъ, Спинозы и Лейбница. Онъ является почти единственнымъ изъ французскихъ мыслителей, на котораго именно ученія послѣднихъ мыслителей произвели положительное впечатлѣніе, а принципъ витализма какъ разъ и былъ принципомъ лейбницевской философіи (сравни. ниже § 48). Но Робинзэ очень сильно отличается отъ Лейбница тѣмъ, что ни въ какомъ случаѣ не раздѣляетъ его деистическихъ воззрѣній. Если существуетъ верховная причина, говоритъ онъ, то она непознаваема. Но и нѣтъ необходимости ее допускать; ибо все-леннал, разсмотрѣніемъ которой мы только и можемъ заниматься, обнаруживаетъ повсюду имманентную жизненность и величественную самостоятельность силы дѣйствія. Система Робинзэ есть монадологическій и гилозоистическій пантеизмъ; на немъ и основывается главнымъ образомъ его ученіе, и въ сущности своимъ значеніемъ оно обязано тому, что Робинзэ провелъ гипотезу объ *ощутительной способности мельчайшихъ частицъ матеріи*, появляющуюся въ самыхъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ у мыслителей того времени. При этомъ были особенно важны два ряда мыслей. Во-первыхъ, предъ Робинзэ въ этомъ случаѣ носилось спинозовское ученіе объ атрибутахъ. У изслѣдователя-натуралиста единая субстанція великаго метафизика какъ бы расщенилась на безконечное количество частицъ, изъ которыхъ каждая должна была соединять въ себѣ оба атрибута субстанціи, противленіе и сознаніе, матеріальность и интеллектуальность. Во-вторыхъ же, къ этой гипотезѣ его привело лейбницевское ученіе о монадахъ, поставившее на мѣсто тѣлесныхъ атомовъ представляющія силы. Эта первичная связь порожденія пространства и ощущенія въ каждой мельчайшей частицѣ матеріи была для Робинзэ, какъ первичный фактъ, такъ же непостижима, какъ и перво-причина самого міра. Все его ученіе ведетъ къ указанію того, что все-ленная дана намъ въ опытѣ со своей безконечной жизнью, и что нельзя спрашивать, откуда она происходитъ, и почему она живетъ именно такъ, какъ это оказывается въ дѣйствительности.

Такимъ путемъ Робинзэ расширяетъ бюффоновскую теорію органическихъ молекулъ до признанія общей одушевленности всей матеріи. Поэтому онъ разсматриваетъ органическое, не какъ продуктъ неорганическаго механизма, но скорѣе какъ естественное и первичное состояніе матеріи. Развивая далѣе эти мысли, онъ объявляетъ не только растенія, но и минералы одушевленными и считаетъ возможнымъ видѣть и въ

небесныхъ тѣлахъ организованныя, способныя ощущать и мыслить существа. Но далѣе на это признаніе опирается его теорія всеобщаго развитія. Отъ самаго, повидимому, безжизненнаго камня до человѣка мы имѣемъ лишь одинъ связный послѣдовательно развивающійся рядъ органическихъ существъ и расположенное по степенямъ царство органической жизни, самые члены котораго возникли путемъ все болѣе и болѣе высокой организациі первичныхъ молекулъ. Такимъ образомъ слѣдовательно и человѣкъ является одновременно физическимъ и психическимъ организмомъ. Обѣ эти различныя стороны его бытія и дѣятельности у него такъ же мало, какъ и гдѣ либо, могутъ быть раздѣлены на различныя субстанціи. Различеніе души и тѣла—ошибка. Если каждая мельчайшая частица матеріи обладаетъ въ то же время ощущеніями, то въ человѣкѣ та же самая неизвѣстная основная сила, которая образуетъ его тѣлесную жизнь, есть и причина его духовной дѣятельности. Здѣсь Робинзъ напоминаетъ Вольтера и еще болѣе Локка. Сущность общей силы считается имъ неизвѣстной, и лишь ея проявленія выступаютъ въ нашемъ опытѣ частью какъ физическія, частью какъ психическія свойства и дѣятельности. Исходя отсюда, Робинзъ дѣлаетъ своеобразное и интересное примѣненіе принципа сохраненія силы. Такъ какъ, по его признанію, эта основная сила cadaго организма постоянно остается равной самой себѣ, то и сумма исходящихъ изъ нея дѣйствій должна всегда оставаться одинаковой. Слѣдовательно, если въ какомъ-либо проявленіи силы въ физическомъ организмѣ исчезаетъ, то въ психическомъ должно возникнуть проявленіе, соответствующее ему, и наоборотъ. Самое цѣнное примѣненіе, которое можно было бы сдѣлать изъ этой мысли, только указывается Робинзомъ; это то, что еще и теперь образуетъ неразрѣшимую проблему фізіологической психологіи, именно — подчиняется-ли такимъ путемъ превращеніе раздраженій въ ощущенія и волевыхъ рѣшеній въ движенія великой аксіомѣ естествознанія о сохраненіи силы, вслѣдствіе чего сохранившееся доселѣ чисто физическое значеніе этой аксіомы должно было бы измѣниться въ метафизическое. Направленіе, въ которомъ Робинзъ развиваетъ свою гипотезу, скорѣе пригодно для построенія прогрессирующаго ряда организмовъ изъ этого принципа. Поэтому организмы, главнымъ образомъ, отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что дѣйствіе силы одного лежитъ больше въ физической, дѣйствіе силы другого больше въ психической области. Низшіе организмы наруживаютъ лишь минимумъ смутнаго психическаго бытія и проявляютъ свою жизненность почти одними физическими дѣйствіями; высшіе же, къ которымъ Робинзъ причисляетъ и человѣка, напротивъ пользуются физическими функціями лишь какъ основами для того, чтобы превратить ихъ въ психическія. Сходство этого прогрессирующаго ряда съ выставленнымъ Лейбницемъ послѣдовательнымъ рядомъ ступеней монадъ очевидно. Слѣдовательно для человѣческаго организма Робинзъ допускаетъ, что его существенная задача состоитъ въ томъ, чтобы превращать физическую дѣятельность въ психическую. Но этичъ

онъ становится на точку зрѣнія сенсуализма и, придерживаясь ея, также объявляетъ абстрактныя представленія преобразованіями чувственныхъ ощущеній. Благодаря пѣкоторой игрѣ словомъ „чувство“ онъ прибавляетъ къ пяти обыкновеннымъ чувствамъ чловѣка еще шестое, нравственное чувство, какъ оно было выставлено Шефтсбери, и такимъ образомъ впаляетъ психологическія теоріи англійскихъ моралистовъ въ свою систему антропологическаго развитія.

Но самаго смѣлаго и фантастическаго полета мышленіе Робинзъ достигаетъ тогда, когда онъ примѣняетъ законъ сохраненія органической силы ко вселенной. При этомъ необходимо принять въ соображеніе ту непосредственность, что сила единичнаго организма, которая выше должна была считаться постоянной, здѣсь считается способной увеличиваться и уменьшаться. Поэтому сохраненіе силы у отдѣльныхъ организмовъ только относительно; полного значенія оно достигаетъ впервые въ цѣломъ организмѣ природы, относительно котораго единичные организмы являются членами соединенными воедино; поэтому, если въ одной части сила пропадаетъ, то гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ она должна явиться увеличенной, и наоборотъ. Такъ какъ увеличеніе силы есть удовольствіе, а ея уменьшеніе — неудовольствіе, то во всей вселенной въ каждое мгновеніе приростъ удовольствія уравнивается соответствующимъ же приростомъ неудовольствія, и какъ удовольствіе, такъ и неудовольствіе постоянно остаются равными другъ другу. Горе одного есть радость другого, и наоборотъ. Это Робинзъ называетъ гармоническимъ разрѣшеніемъ дѣятельностей природы, искупающихъ страданіе и печаль. Этотъ міръ наилучшій изъ міровъ: ибо если бы въ немъ было больше счастья, то было бы и больше страданья, а если бы въ немъ было меньше страданья, то было бы меньше и счастья — разсужденіе, которое, конечно, сохраняетъ свою силу при любой степени счастья и страданья. — И здѣсь также безъ дальнѣйшаго докательства ясно, насколько сильно это направленіе отзывается Теодицеей Лейбница.

§ 41. Матеріализмъ.

Робинзъ съ своимъ живымъ и смѣлымъ мышленіемъ образуетъ высшую точку пантеистическаго натурализма, и нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ этомъ отношеніи на него подѣйствовали самыя раннія произведенія Дидро, принявшія подобное же теченіе. Если этотъ образъ мыслей не могъ на продолжительное время удержаться во Франціи, то былъ, напротивъ, вѣтвенъ упоминавшимся выше матеріалистическимъ направленіемъ, то это зависѣло отъ того, что матеріализмъ уже ранѣе въ первоначальной формѣ укрѣпился въ умахъ французовъ. Сначала онъ былъ введенъ во Францію возобновленнымъ Гассенди демокритовскимъ и эпикуровскимъ атомизмомъ, и если, при всеобщемъ изученіи англійской философіи, которое вошло въ обычай во Франціи, рѣзкое выраженіе, найденное матеріализмомъ у Гоббеса, вызвало могучее впечатлѣніе, то

въ этомъ до нѣкоторой степени слѣдовало видѣть обратный приливъ вліянія Гассенди, поскольку самъ Гоббесъ, въ извѣстномъ смыслѣ находился во власти этого вліянія. Однако послѣднее, тѣмъ временемъ, именно благодаря Гоббесу, сбросило съ себя тотъ ортодоксизмъ, съ которымъ Гассенди довольно наивно сумѣлъ связать атомистическую теорію, и выступило теперь открыто, какъ чистый матеріализмъ, съ тѣмъ большею смѣлостью, что оно нашло поддержку въ механической натурфилософіи. Но кромѣ того это вліяніе получило существенную поддержку и приобрѣло свою наиболѣе богатую результатами форму впервые благодаря антропологическому обоснованію, которое ему придали во Франціи, подобно тому какъ это сдѣлали англійскіе ассоціаціонные психологи, но сначала вполне самостоятельно и независимо отъ нихъ. Соединеніе всѣхъ этихъ элементовъ встрѣчается въ первый разъ у Жюльена Оффрэ де Ламетттри.

Онъ родился въ 1709 г. въ С. Мало, получилъ хорошее школьное образованіе и сталъ сначала ревностнымъ яansenистомъ; однако впоследствии онъ промѣнилъ занятія теологіей на медицину и изучалъ послѣднюю съ 1733 г. въ Лейденѣ подъ руководствомъ Бюергава. Этотъ выдающійся человѣкъ собралъ въ то время около себя обширную школу, занимавшуюся врачебной наукой: самъ онъ, вполне философски образованный человѣкъ, особенно хорошо знакомый съ задачами картезіанской школы, по своему общему воззрѣнію былъ спинозистомъ, и чрезъ него спинозизмъ, обреченный въ философскихъ кругахъ на мертвое молчаніе, оказалъ выдающееся по своему значенію воздѣйствіе на эмпирическія науки. Убѣжденный въ томъ, что матеріальныя и душевныя дѣятельности не могутъ быть приписываемы разнороднымъ субстанціямъ, но скорѣе должны быть понимаемы, какъ параллельныя проявленія одной и той же основной силы, онъ считалъ задачей фізіологіи указывать этотъ параллелизмъ; и, сообразно съ характеромъ этой науки, онъ придавалъ даннымъ изслѣдованіямъ направленіе, устанавливающее, какимъ образомъ съ измѣненіемъ физической жизни измѣняется и психическая. Вслѣдствіе этого онъ крайне благотворно дѣйствовалъ въ области медицины; въ Ламетттри же онъ заложилъ то антропологическое направленіе, которое послѣдній впоследствии примѣнилъ къ обоснованію матеріализма. Но окончаніи своихъ научныхъ занятій Ламетттри сначала сдѣлался военнымъ врачомъ въ Парижѣ и въ этой должности принималъ также участіе въ походѣ въ Германію. Однако вскорѣ онъ самъ сдѣлалъ себя невозможнымъ это положеніе. Сознавалъ, что какъ ученикъ Бюергава онъ стоитъ на высотѣ научной медицины своего времени, онъ написалъ въ свойственномъ ему злобномъ тонѣ нѣсколько задорныхъ памфлетовъ противъ грубыхъ эмпириковъ и шарлатановъ, которые тщеславились своими врачебными знаніями и провозглашали себя врачами въ парижскомъ обществѣ. Его первое философское сочиненіе „Histoire naturelle de l'ame“ (La Haye 1745) повело къ ссорѣ съ полковымъ проповѣдникомъ. Вслѣдствіе всей этой враждебности, послѣ того какъ смерть похитила его доброжелателя, онъ долженъ былъ сначала бѣжать въ Лейденъ; но въ ско-

ромъ времени послѣ опубликованія имъ, наряду съ дальнѣйшими сатирами противъ парижскихъ врачей, еще и его главного матеріалистическаго произведенія: „L'homme machine“ (Leyden 1748), онъ былъ изгнанъ также изъ Голландіи, и тогда Фридрихъ Великій призвалъ его къ своему двору, гдѣ онъ нашелъ пріютъ до своей смерти, послѣдовавшей въ 1751 г.

Альбертъ Ланге вполне справедливо называлъ его козлицемъ отлученія французскаго матеріализма. Ламеттри былъ въ этомъ самъ виноватъ; въ области нравственности онъ извлекалъ изъ своей теоріи столь прямолинейные и нагнѣренно дерзкіе выводы, что отъ него отверщивались даже и тѣ, которые открыто подписывались подъ его ученіемъ и втихомолку одобрили и примѣняли эти выводы. Въ дѣйствительности для XVIII столѣтія онъ является творцомъ матеріализма, произведенія котораго послѣдователи обкрадывали, но называя его обезславляющимъ имени, и къ мыслямъ котораго имъ оставалось присоединить лишь немного. Когда онъ самъ однажды называлъ себя ширропанцемъ, то это слѣдуетъ понимать лишь въ томъ смыслѣ, что онъ выбросилъ за бортъ все ученія иѣры. Вообще же онъ былъ вполне увѣренъ въ способности человѣческаго разума познавать міръ. Онъ съ энтузіазмомъ называлъ Монтэня первымъ французомъ, который осмѣлился мыслить, довѣрившись своему собственному сужденію, въ противовѣсъ авторитету. Его собственное ученіе прежде всего коренится въ механической натурфилософіи Декарта. Онъ говоритъ, что если послѣднюю смѣло продумать до конца, дѣйствительно исключить всякую телеологию и свести все движенія на одинъ лишь толчекъ и сопротивление, то не останется ровно ничего, кромѣ матеріи и ея движенія. „Mechanici“ должны необходимымъ образомъ сдѣлаться „materialistici“. Онъ довольно зло называетъ себя картезианцемъ и утверждаетъ (съ извѣстнымъ правомъ), что онъ ученикъ, осмѣливающийся высказывать мысли, о которыхъ учитель умолчалъ изъ боязни поповъ. Онъ одобряетъ то, что Декартъ объявилъ животныхъ автоматами; однако основанія, говоряція въ пользу этого, также отлично примѣнимы и къ человѣку, и нѣтъ причины скрывать этотъ выводъ. Поэтому Ламеттри прежде всего старается доказать, что между человекомъ и животнымъ нѣтъ качественной разницы, но есть лишь разница въ количествѣ и степени, и этимъ направляетъ матеріализмъ изъ русла натурфилософіи въ русло *физиологической психологіи*. Самъ онъ утверждаетъ, что наблюденіе надъ лихорадочнымъ бредомъ его мозга впервые навело его на мысль объ этой зависимости души отъ физическаго организма, и онъ присоединяетъ сюда требованіе, начать изученіе до сихъ поръ неизвѣстной и непознаваемой изъ самой себя души, исходя отъ тѣла. Все, что находится въ душѣ, какимъ бы то ни было образомъ прошло черезъ тѣло. Пусть произведутъ только (этимъ Ламеттри высказываетъ, примыкая къ учителю церкви Ариобио, часто видоизмѣнявшуюся впоследствии мысль) слѣдующій экспериментъ: пусть заставятъ человѣка съ ранней юности расти въ полномъ одиночествѣ, не сообщая ему мыслей

другихъ людей, и пусть посмотрятъ, какія представленія будутъ встрѣчаться у него? Все будетъ выдавать свое происхожденіе изъ чувствъ. Но если слѣдовать этому познанію чувствъ и избавиться отъ всѣхъ искусственныхъ абстракцій, то чувства никогда не будутъ показывать намъ ту мертвую или безформенную матерію, о которой говорили натурфилософы, но мы будемъ знать матерію не иначе, какъ находящейся въ движеніи и имѣющей опредѣленныя формы. Что даетъ намъ право влагать въ міръ абстракцію, исполнить которую можемъ мы сами? Мы не имѣемъ никакого основанія сочинять еще что нибудь другое, изъ чего происходили бы движеніе и форма: матерія, напротивъ, носитъ въ себѣ самой принципъ жизни и своего движенія. Она оказывается таковой не только въ большихъ организамахъ, но уже и въ ихъ отдѣльныхъ частяхъ. Въ этомъ отношеніи Ламеттри производилъ самъ и побуждалъ другихъ къ цѣннымъ изслѣдованіямъ и экспериментамъ. Съ особенной любовью онъ выслѣживалъ самостоятельность жизни, остающейся у отдѣльныхъ органовъ послѣ ихъ отдѣленія отъ цѣлаго, или же у цѣлаго послѣ отнятія главнѣйшихъ частей, напримѣръ, — движенія обезглавленныхъ животныхъ и т. д. и вполне правильно пользовался этими явленіями, чтобы доказать механическій характеръ и органической жизни. Въ общемъ же онъ приходитъ къ тому выводу, что все ощущающее, мыслящее и желающее не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ матеріальными частицами вещества. Онъ проводитъ это доказательство въ „Естественной исторіи души“, скрывая и въ то же время подчеркивая его посредствомъ школьныхъ понятій субстанціи, акциденціи и т. д. Напротивъ, „L'homme machine“ высказываетъ его въ популярномъ изложеніи вполне открыто и безъ всякихъ обиняковъ. Слѣовательно духъ не что иное, какъ извѣстная функція, совершаемая тѣломъ также, какъ и остальные функціи. Органомъ для этого служитъ мозгъ, съ движеніями котораго Ламеттри показываетъ себя относительно хорошо знакомымъ. Высокое развитіе, обнаруживаемое человѣческимъ мышленіемъ въ сравненіи съ животными, онъ уже сводитъ на болѣе тонкую организацію мозговыхъ извилинъ человѣка, на данную вмѣстѣ съ этимъ болѣе обширную способность памяти и на ставшее вслѣдствіе этого возможнымъ при помощи привычки все болѣе и болѣе развивающее воспитаніе. Если бы только сумѣли это правильно сдѣлать, думаетъ Ламеттри, то и низшіе организмы должны были бы поддаваться воспитанію, и въ этомъ отношеніи его занимала мысль о воспитаніи обезьяны такъ, чтобы она могла говорить; конечно, этотъ фактъ характеризуетъ всю близорукость тогдашнихъ воззрѣній.

Этимъ оказываются установленными основныя черты матеріализма, и Ламеттри находитъ удовольствіе въ томъ, чтобы наивозможно рѣзко высказать ихъ отрицательныя слѣдствія. Если духъ не что иное, какъ тайна мозга, то онъ и погибаетъ вмѣстѣ съ мозгомъ, и безсмертіе является безсмыслицей. Но гдѣ же во вселенной тотъ мозгъ, который породилъ божественный духъ? Такой мозгъ абсолютно не представляемъ, и *атеизмъ* является двойникомъ матеріализма. Хотя Ламеттри при случаѣ

и выставляетъ существованіе Бога, какъ научно неразрѣшимый вопросъ, однако онъ даетъ ясно понять, что все говоритъ противъ положительнаго отвѣта и въ пользу отрицательнаго. Въ теоретическомъ отношеніи гипотеза Божества не необходима, если матерія есть настоящая субстанція и принципъ своего собственнаго движенія, и употребленіе, которое въ крайнемъ случаѣ можно сдѣлать изъ этой гипотезы, является препятствіемъ и помѣхой на пути метода механическаго разсмотрѣнія природы. Но сильнѣе всего атеизмъ Ламеттри проникается своей полемической тенденціей по отношенію къ нравственности. Въ этомъ случаѣ онъ возобновляетъ эпикурейское ученіе и подчеркиваетъ въ немъ именно тѣ стороны, которыя Гассенди заставилъ отступить на болѣе задній планъ. Понятіе Бога крайне опасно для блага человѣчества; изъ религіознаго фанатизма возникло болѣе препятствій личному счастью, государственному покою и миру народовъ, чѣмъ изъ всѣхъ человѣческихъ пороковъ вмѣстѣ взятыхъ, и миръ до тѣхъ поръ не будетъ счастливъ, пока въ немъ не реализуется бѣйловское государство атеистовъ.

Еще радикальнѣе разсуждалъ Ламеттри о нравственныхъ вопросахъ; его сочиненія и здѣсь содержатъ квинтъ-эссенцію всего, что выработалъ позднѣйшій французскій матеріализмъ. Обыкновенно это изображаютъ такъ, какъ будто бы Ламеттри непосредственно изъ матеріалистическаго отрицанія безсмертія вывелъ дешовое слѣдствіе: наслаждайся пока можешь, — послѣ того, все кончено: „la farce est jouée“. Конечно, у него можно найти и этотъ оборотъ. Но если поэтому думать, что таково необходимое слѣдствіе матеріализма, то послѣдній, какъ чисто теоретическая и метафизическая гипотеза, долженъ быть защищаемъ противъ такой несправедливости. Начиная съ Демокрита, многочисленныя мыслители доказали въ исторіи, что матеріализмъ можетъ идти рука объ руку также съ самымъ благороднымъ и чистымъ образомъ мыслей. Если этого не было у Ламеттри, то причиной отчасти его личность, отчасти соединеніе матеріализма съ *эвдемонизмомъ*. Ибо только благодаря такому соединенію матеріализмъ становится нравственно разлагающимъ. Лишь тогда, когда вся этическая жизнь обосновывается принципомъ стремленія къ блаженству, матеріализмъ объявляетъ: блаженство состоитъ въ чувственномъ удовольствіи. Именно такъ поступаетъ Ламеттри и обнаруживаетъ этимъ только матеріалистическія слѣдствія эвдемонизма, господствовавшаго надъ всей этикой восемнадцатаго столѣтія. Исходя изъ признанія, что слѣдуетъ искать цѣль человеческой жизни не въ чемъ иномъ, какъ въ блаженствѣ, онъ старается доказать, что такъ какъ мы существа чувственныя, то чувственное наслажденіе и должно составлять высшую цѣль поступковъ. Этимъ самымъ на мѣсто абсолютнаго принципа нравственности становится принципъ относительный, ибо для каждаго должно быть добромъ то, что доставляетъ ему наибольшее удовольствіе. Съ данной точки зрѣнія Ламеттри развиваетъ затѣмъ аристипповскую теорію удовольствій, которая совершенно также, какъ и античная, вращается между преимуществами тѣлеснаго и духовнаго

наслаждения и становится на сторону первых. Если онъ, напримѣръ, съ извѣстнаго рода одушевленіемъ думаетъ объ удовольствіи научной работы, то, съ другой стороны, онъ спрашиваетъ, не слѣдуетъ ли, быть можетъ, въ концѣ концовъ разсматривать всю ученость, какъ родъ извращения естественной организаціи чловѣка. На этотъ же вопросъ позднѣе Руссо, правда въ совершенно иномъ смыслѣ, далъ безусловно утвердительный отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ, думаетъ Ламеттри, счастье чловѣка основывается не на его духовномъ развитіи, но на его *тѣлесной способности къ наслажденію*. Духовная жизнь имѣетъ для наслажденія лишь то значеніе, что она обуздываетъ и упорядочиваетъ чувственное удовольствіе, усматриваетъ различіе между болѣе грубымъ и болѣе тонкимъ, болѣе краткимъ и болѣе продолжительнымъ удовольствіемъ и правильно пользуется имъ. Въ частности же Ламеттри преслѣдуетъ эпикурейскую мысль, что цѣнность образованія состоитъ въ подрываніи предразсудковъ, тормозящихъ счастье и мѣшающихъ ему, а эти предразсудки, и по его мнѣнію, главнымъ образомъ, религіозныя. Онъ причисляетъ къ нимъ также и *уризенія совѣсти*, которыя онъ отбрасываетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Раскаяніе относится только къ прошедшему состоянію, оно не вліяетъ на будущее, и единственнымъ его дѣйствіемъ является самоистязаніе, портящее и отравляющее настоящее удовольствіе. Эти утвержденія, конечно, даже съ точки зрѣнія Ламеттри, невѣроятно поверхностны и недалекновидны: но, съ другой стороны, смѣшно предполагать, будто онъ выдумалъ эту теорію съ цѣлью заглушить свою собственную совѣсть и оправдать собственную разгульную жизнь. Правда, онъ не былъ аскетомъ; но мы также не знаемъ о немъ ровно ничего, что въ нравственномъ отношеніи ставило бы его ниже средняго уровня всего общества, изъ котораго онъ происходилъ, и чѣмъ было большинство людей во все времяа. Справедливо даже выставлялось на видъ, что въ беззащитномъ цинизмѣ, съ которымъ онъ разсматриваетъ, все, касающееся половой жизни, отталкиваетъ именно искусственность и аффектированность. Въ то время какъ Гассенди заимствовалъ изъ эпикурейской этики лишь болѣе благородныя стороны, Ламеттри вполне умышленно оставался надъ низшими, и этотъ умыселъ тоже довольно прозраченъ. Съ почти тупой ненавистью противъ христіанства онъ выдвигаетъ впередъ именно тѣ стороны, которыя болѣе всего ненавистны послѣднему. Въ противоположность монашескому воздержанію онъ проповѣдуетъ полное чувственное наслажденіе, а ту проблему, которой христіанская совѣсть и христіанское мышленіе занимались какъ ни одной другой — сознаніе грѣха, раскаяніе, онъ объявляетъ бесполезнымъ и безпричиннымъ самоистязаніемъ. Это завершеніе его наклонности называть все своимъ именемъ объясняетъ ее, не извиняя ее. Ламеттри принадлежитъ къ тѣмъ слѣпымъ людямъ партій и даже фигурируетъ среди нихъ на первомъ планѣ, которые въ справедливомъ сопротивленіи церковной опеки, не выбирая, хватались за самое острое оружіе; довольно характерно для

всего этого направления, что онъ согласенъ былъ казаться скорѣе распутнымъ, чѣмъ благочестивымъ. Для того, чтобы наконецъ вывести изъ индивидуальныхъ добродѣтелей, сводящихся къ умѣнью наслаждаться, добродѣтели социальныя, онъ удовольствовался поверхностнымъ примѣненіемъ англійскаго принципа благожелательныхъ склонностей. То, что называютъ добромъ въ социальномъ смыслѣ, есть перевѣсъ вниманія къ общему благосостоянію надъ частнымъ. Психологическую возможность этого перевѣса въ человѣкѣ, стремящемся къ личному наслажденію, Ламеттри пытается обосновать крайне интереснымъ образомъ: онъ вводитъ въ нравственную философію специфически французскій элементъ, *чувство чести*, которое, будучи само по себѣ лишь утонченной формой эгоизма, получаетъ свое нравственное значеніе вслѣдствіе того, что оно можетъ реализоваться только въ стремленіи къ всеобщему благу. Наряду съ тѣмъ Ламеттри крайне знаменательнымъ образомъ направилъ умственный взоръ своего времени на извѣстные недостатки общества и особенно удачно полемизировать съ своей точки зрѣнія именно противъ варварства наказаній, называя ихъ бесполезнымъ и потому ничѣмъ не оправдываемымъ увеличеніемъ человѣческаго страданія. Какъ ни правъ онъ былъ здѣсь въ сравненіи съ неразумной практической жизни своего времени, но тѣмъ опаснѣе, съ другой стороны, стало то, что и тутъ онъ не былъ въ состояніи соблюсти мѣру. Онъ разсматривалъ данный вопросъ до извѣстной степени параллельно съ вопросомъ о раскаяніи. Наказанію преступника является вѣдь видомъ акта раскаянія общества, и въ этомъ случаѣ подобная же близорукость приводитъ Ламеттри къ крайности полнѣйшаго отрицанія. Онъ пользуется цѣнной самой по себѣ мыслью о сродствѣ преступленія и безумія, чтобы въ принципѣ оспаривать у общества право наказанія. У Ламеттри мы повсюду встречаемъ усиленный радикализмъ, незрѣлое пристрастіе къ парадоксальности, которыми онъ и заслужилъ безграничное осужденіе, всюду сопровождавшее память о немъ.

§ 43. Сенсуализмъ.

Обоснованіе матеріализма совершается у Ламеттри несомнѣнно при помощи сенсуалистической теоріи познанія, и въ дѣйствительности *сенсуализмъ* единственная теорія познанія, которой можетъ пользоваться матеріализмъ. Но ошибаются, когда обыкновенно полагаютъ, что въ историческомъ развитіи матеріализмъ является необходимымъ слѣдствіемъ сенсуализма. Мировоззрѣнія вообще въ самыхъ рѣдкихъ случаяхъ вырастаютъ изъ метода; скорѣе они влекутъ за собой послѣдній, если сами возникли изъ какихъ либо положительныхъ разсужденій или интересовъ. Такъ въ древности наивный матеріализмъ самой ранней космологической метафизики, вопреки рационалистическимъ постулатамъ, породилъ насквозь сенсуалистическую психологію и гносеологію. Что касается сходныхъ обстоятельствъ во Франціи, то положительной заслугой Альберта

Ланге является, что въ противѣсѣ гегелевскому построению, въ силу котораго сенсуализмъ, начавшійся съ Локка и пересаженный во Францію Кондильякомъ, якобы породилъ тамъ матеріализмъ, онъ съ фактами въ рукахъ доказалъ, что матеріализмъ Ламеттри съ этой стороны возникъ вполне независимо, и, напротивъ, французскій матеріализмъ только завладѣлъ сенсуализмомъ и воспользовался имъ для своего систематическаго развитія. Но въ этомъ случаѣ Ламеттри не было надобности впервые создавать его: онъ нашелъ его готовымъ. Сенсуализмъ развился изъ локковского ученія съ необходимостью, которая явнѣ всего выступила у Беркли. Но именно этотъ творецъ спиритуализма лучше всего доказываетъ, насколько мало матеріализмъ является необходимымъ слѣдствіемъ сенсуализма. То же самое доказалъ Вольтеръ, который несмотря на всю склонность къ сенсуалистическому пониманію локковского ученія, постоянно противостоялъ матеріализму, и тому же самому учить самый выдающійся изъ французскихъ сенсуалистовъ. Этъ енль Боно де Кондильякъ (1715—1780).

Сначала онъ, какъ и Вольтеръ, былъ только распространителемъ воззрѣній Локка. Его „*Essai sur l'origine de la connaissance humaine*“ (Amsterdam 1746) въ систематическомъ изложеніи знакомилъ французовъ съ локковскимъ эмпиризмомъ, а „*Traité des systèmes*“, появившійся три года спустя, защищалъ Локка противъ Малебранша, Спинозы и Лейбница. Только „*Traité des sensations*“ (London 1754) обосновывалъ, въ отличіе отъ Локка, его собственную точку зрѣнія, оказавшую большое вліяніе. Если онъ раньше разсматривалъ внѣшнее и внутреннее чувство, какъ два одинаково первичныхъ источника опыта, то теперь онъ совершилъ тотъ же шагъ, что и Беркли: онъ сталъ одинаково считать ихъ оба различающимися лишь по степенямъ, и въ противоположность Беркли придалъ этому воззрѣнію ту форму, что внутреннее воспріятіе есть лишь преобразованный родъ внѣшняго. Поэтому онъ стремился къ тому, чтобы посредствомъ принципа преобразования генетически вывести всѣ факты мышленія до самосознанія включительно и всѣ факты жизни чувствъ и стремленій до сознательной воли изъ чувственного воспріятія, и показать, что всѣ душевныя явленія суть лишь видоизмѣненные ощущенія. При этомъ онъ также ясно сознаетъ свою противоположность Беркли, какъ и свое сродство съ нимъ. Онъ объявляетъ, что ученіе Беркли безуміе; но изъ всѣхъ системъ ни одна не оказывается столь трудно опровержимой, какъ эта. По своему обосновывая мысль Ламеттри, онъ разсматриваетъ душевную жизнь человека, какъ постепенное развитіе жизни животной, и выводитъ различіе между ними лишь изъ объема ощущеній, подвергающихся умственной переработкѣ. При этомъ, слѣдуя одному намеку Ламеттри, онъ строитъ знаменитую фикцію статуи, которой послѣдовательно сообщаютъ воспримчивость отдѣльных органовъ, носа, уха, глаза, кожи, чтобы показать, къ какой степени это постепенное присоединеніе ощущеній измѣнило бы форму духовной жизни. Такъ какъ въ ощущеніи каждый разъ дано двойное

отношеніе, съ одной стороны, представленіе, съ другой, чувство и произрастающее отсюда желаніе, то, по Кондильяку, изъ ощущеній должны развиваться два ряда душевныхъ состояній: съ теоретической стороны, путемъ постепеннаго преобразованія, вниманіе, воспоминаніе, различеніе, сравненіе, дѣятельность умозаключенія, воображеніе, удивленіе, абстракція и, наконецъ, познаніе всеобщихъ истинъ, — съ практической стороны желаніе, любовь, ненависть, надежда, страхъ и, наконецъ, нравственная воля. Это какъ разъ направленіе ассоціаціонной психологін и какъ разъ та же самая попытка разсматривать преобразованія, претерпѣваемыя содержаніемъ ощущенія, только какъ продукты различнаго содержанія ощущенія, или объяснять изъ содержанія также и форму, которая по рационалистическому принципу ведетъ происхожденію изъ сущности духа. Односторонность эмпиризма состояла въ томъ, что онъ считалъ форму продуктомъ содержанія, односторонность рационализма, что онъ хотѣлъ выводить содержаніе изъ формы; Кантъ преодолѣлъ обѣ односторонности, и это на первыхъ порахъ необходимо привело къ дуализму формы и содержанія. Наряду съ этимъ въ вышеупомянутомъ изслѣдованіи Кондильякъ, рѣшительно присоединяясь къ Локку, придаетъ главенствующее значеніе содѣйствію языка, который, будучи первоначально только естественнымъ выраженіемъ ощущенія, при помощи звуковой ассоціаціи дѣлаетъ возможными дѣятельность воспроизведенія и абстракціи и облегчаетъ ихъ.

Позднѣе Кондильякъ, въ своемъ все болѣе одностороннемъ придерживаніи номиналистическихъ теорій и особенно ученій Юма, дошелъ до послѣднихъ выводовъ терминизма и позитивизма. Онъ преобразовалъ локковскую философію языка во всеобщую „теорію знаковъ“. По принципу „семейности“ ощущенія человѣка суть лишь знаки вещей, а не ихъ отобразы, и мышленіе заключается только въ правильномъ, свободномъ отъ противорѣчій соединеніи такихъ знаковъ. Обычный и самый высшій родъ этихъ знаковъ представляетъ звуковой языкъ; но наряду съ нимъ для той же самой цѣли существуютъ и языкъ жестовъ, цифры, буквы и знаки исчисленія безконечно малыхъ величинъ. Каждый такой „языкъ“ имѣетъ своей задачей разложеніе явленій и соединеніе ихъ элементовъ, идей, въ новыя образованія. Но это позднѣйшее ученіе Кондильяка, замѣченное въ его Логикѣ (1780), было развито только въ посмертномъ сочиненіи „Langue des calculs“: его появленіе въ 1798 г. повліяло положительнымъ и отрицательнымъ образомъ на философію французской революціи.

Но насколько этотъ сенсуализмъ и позитивизмъ самъ по себѣ мало матеріалистиченъ, или насколько мало онъ претендуетъ на матеріалистичность, доказываетъ теорія познанія Кондильяка. Онъ вовсе не дѣлаетъ того ошибочнаго заключенія, что, разъ мы получаемъ знаніе только изъ чувствъ, дѣйствительныя вещи также чувственны. Правда, онъ полагаетъ, что изъ всѣхъ чувствъ осязаніе прежде всего и лучше всего позволяетъ намъ познавать дѣйствительность; но и это понимается

только въ локковскомъ смыслѣ. Идеи считаются имъ воздѣйствіемъ вещей на насъ, чувственныя качества лишь субъективными или вторичными свойствами. Только пространственныя и временныя опредѣленія должны принадлежать самимъ вещамъ, и преимущество осязанія, по его мнѣнію, состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что оно въ наиболѣе чистомъ видѣ позволяетъ ощущать пространственныя очертанія вещи. Относительно же истинныхъ внутреннихъ свойствъ вещей, напротивъ, онъ полагаетъ, что со времени грѣхопаденія они стали непознаваемыми для насъ. Заключение о матеріальности души, по его мнѣнію, не только непозволительно, но даже ложно. Хотя Я по своему содержанію состоитъ только изъ совокупности „sensations“, какъ онъ старается весьма тщательно доказать, но единство связующаго сознанія предполагаетъ простой субстратъ, въ которомъ происходятъ всѣ эти преобразованія. А такъ какъ все матеріальное дѣлимо до безконечности, то мыслящее не можетъ быть матеріей. Настолько же мало отрицающимъ оказывается этотъ сенсуализмъ въ теологическомъ и нравственномъ отношеніи. Хотя, въ противоположность Локку, Кондильякъ отрицаетъ возможность естественной религіи и особенно то, что при сенсуалистическихъ основахъ возможно найти доказательства бытія Бога; но вопреки этому, онъ утверждаетъ возможность откровенія, осуществляющагося чувственнымъ путемъ, и построенной на немъ вѣры. Какъ ни мало онъ, наконецъ, сомнѣвается въ томъ, что удовольствіе и неудовольствіе являются двигателями всѣхъ человѣческихъ поступковъ, однако, съ другой стороны, онъ всетаки убѣжденъ, что нравственные законы обладаютъ независимымъ отъ этого значеніемъ. Онъ не эвдемонистъ и потому не является представителемъ практическаго матеріализма.

Еще менѣе обнаруживаются подобныя матеріалистическія склонности у Шарля Бонне (Bonnet 1720—1793), французскаго швейцарца, чьи „Essai de psychologie“ (London 1755), „Essai analytique sur les facultés de l'âme“ (Genf 1759), также какъ и „Contemplation de la nature“ особенно приобрѣли вліяніе въ Германіи. На основаніи фикцій, совершенно подобной Кондильяковской и допускающей постепенное присоединеніе ощущений, онъ доказываетъ, что всѣ психическія движенія человѣка ведутъ начало изъ чувственнаго ощущенія. Обстоятельнѣйшимъ образомъ разсматриваетъ онъ зависимость представленій отъ движеній мозга и утверждаетъ, что, развѣ мы ничего не знаемъ объ истинной сущности души, то слѣдуетъ ограничиться изслѣдованіемъ физиологическихъ условій ея дѣятельности. Такимъ образомъ онъ работаетъ надъ тѣмъ, чтобы найти для отдѣльныхъ степеней духовной дѣятельности восходящій рядъ состояній мозга, и строить именно ту гипотезу, что память и вообще всякое постоянство представленій покоится на извѣстномъ упражненіи мозга и на его привычкѣ къ опредѣленнымъ формамъ движенія. Для образованія понятій становится уже труднѣе опредѣлить ближе, хотя бы только гипотетическимъ образомъ, физиологическое состояніе; однако Бонне остроумно пользуется для этого, также напоминая Кон-

дильяка, содѣйствіемъ процессовъ языка, и послѣ того показывается, какъ изъ этихъ постоянныхъ понятій вырабатывается разумная личность. Сходнымъ образомъ разсуждаетъ онъ и въ практической области. Онъ отмѣчаетъ здѣсь, какъ основное стремленіе, себялюбіе и при принципиальномъ проведеніи детерминизма развиваетъ отсюда въ послѣдней инстанціи и нравственную жизнь.

Несмотря на эти далеко идущія уступки физиологической психологін, сенсуализмъ Бонно отличается отъ сенсуализма Кондильяка подчеркиваніемъ самостоятельной функціи, которая здѣсь приписывается „способностямъ“ (*facultés*) души. Преобразования, испытываемыя данными чувственного ощущенія въ высшихъ родахъ душевной дѣятельности чрезъ соединеніе, раздѣленіе и новообразование, разсматриваются Бонно не только, какъ ассоціативно-механическіе продукты тѣхъ элементовъ, но какъ результаты душевныхъ силъ. Если сама душа въ силу своей субстанціальной сущности неизвѣстна, то все же ея силы именно въ этихъ дѣятельностяхъ позволяютъ познать себя. Душевая жизнь не есть пассивное бытіе, но дѣятельность силъ. Если у Локка положеніе и значеніе способностей души осталось неопредѣленнымъ и неяснымъ, то Бонно настолько же опредѣленно утверждалъ ихъ реальность и активность, насколько Кондильякъ отодвигалъ ихъ въ сторону и считалъ возможнымъ обойтись безъ нихъ въ своей ассоціативной психологін.

Но именно поэтому Бонно еще болѣе увѣренно и опредѣленно, чѣмъ Кондильякъ, видитъ въ *единствѣ сознанія* рѣшающую инстанцію противъ матеріализма. Оно безусловно препятствуетъ смѣшенію душевныхъ явленій съ физиологическими, которыя суть условія первыхъ; слѣдуетъ считать оба принципа, душу и тѣло, одинаково первоначальными и признавать между обоими лишь то отношеніе, въ силу котораго они связаны другъ съ другомъ и ихъ дѣятельности взаимно возбуждаютъ одна другую. Они относятся другъ къ другу, не какъ „*causae efficientes*“, но какъ „*causae occasionales*“; чувственное впечатлѣніе является лишь возбужденіемъ для воспринимающей души, а рѣшеніе воли только поводомъ для осуществленія тѣлеснаго движенія. Такъ окказіонализмъ, спустя столѣтіе послѣ своего раціоналистическаго возникновенія, соединяется съ сенсуализмомъ. Для проведенія этого взгляда Бонно пользуется бюфоновскою теоріей органическихъ молекулъ и, подобно Робинзю, связываетъ съ ней признаніе, что какъ матеріальный, такъ и имматеріальный принципъ равномерно заложены въ нихъ и побуждаютъ къ дѣятельности одинъ другого. Поэтому и человѣкъ является такимъ смѣшаннымъ существомъ, и какъ бы ни была нетѣлесна его душа сама по себѣ, она все-таки постоянно связана съ тѣломъ, безъ содѣйствія котораго не можетъ стать дѣятельной. Эта теорія получаетъ своеобразное слѣдствіе въ ученіи о безсмертіи: въ послѣднемъ Бонно, придерживавшійся въ общемъ ортодоксизма, былъ тѣмъ сильнѣе убѣжденъ, что для эдемизма своей морали онъ могъ найти завершеніе системы только въ потустороннемъ воздаяніи. Душа же не только вообще нуж-

дается въ тѣлѣ, но такъ какъ ея дѣятельность зависитъ отъ него, то она остается одной и той же лишь до тѣхъ поръ, пока она имѣетъ то же самое тѣло. На этомъ основаніи Бонне утверждаетъ необходимость полного тѣлеснаго воскресенія человѣка. Но такъ какъ и въ моментъ перехода душа не можетъ быть безжизненной, то онъ думаетъ все объяснить допущеніемъ, что душа изначала нераздѣльно связана съ навѣстнаго рода эфирнымъ тѣломъ, которое принимаетъ видъ земного тѣла и по распаденіи послѣдняго, вновь созидаетъ подобное ему изъ матеріальныхъ веществъ. Эта теорія, изложенная въ „*Palinogénésies philosophiques*“ (Genf 1769), произвела особенно впечатлѣніе на Лафатера, потому что она подтверждала зависимость матеріальнаго тѣла отъ принципа, еще ближе относящагося къ характеру человѣка, и вслѣдствіе этого могла быть приспособлена къ его физиономическимъ теоріямъ. Поэтому онъ перевелъ это сочиненіе и горячо рекомендовалъ его.

Самимъ французамъ подобныя фантазіи были болѣе чужды. У нихъ сенсуализмъ пріобрѣталъ всегда болѣе матеріалистическую окраску. Онъ самъ не могъ быть принципиально хорошо проведенъ далѣе, прежде чѣмъ физиологія, отъ научнаго состоянія которой онъ зависитъ, не сдѣлала рѣшительныхъ успѣховъ. Последнее же совершилось только позже. Громадные успѣхи химіи были необходимы, чтобы проложить путь тому воззрѣнію, что слѣдуетъ понимать дѣятельность мозга не какъ механическія движенія, но какъ химическіе процессы. Но новая форма, которую чрезъ это получилъ сенсуализмъ въ ученіи Кабаниса, стоятъ уже на порогѣ XIX столѣтія. Фаза сенсуализма, представителями которой были Кондильякъ и Бонне, удовлетворила, однако, тѣмъ политегносеологическимъ запросамъ французскаго Просвѣщенія, что находилась въ полномъ согласіи съ натурфилософской основой. Сенсуализмъ, быть можетъ, именно потому, что его было такъ удобно связать съ скептицизмомъ по отношенію къ религіозному убѣжденію, сдѣлался излюбленной теоріей французовъ XVIII столѣтія. Между прочимъ это сказывается также въ ихъ теоріи искусства. Здѣсь уже Дюбо (Dubos 1670 — 1742) въ своихъ „*Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique*“ (Paris 1729) путемъ допущенія шестого, эстетическаго чувства, пытался создать основаніе для пониманія сущности искусства такое же, какъ и шотландцы. Но эта тенденція выступила еще сильнѣе, когда Батто (Batteux 1713—1780) въ своемъ главнѣйшемъ сочиненіи, оказавшемъ большое вліяніе „*Les beaux arts réduits à un même principe*“ (Paris 1746), отмѣтилъ, что сущность всякаго искусства — подражаніе прекрасной природѣ. Начиная съ него, эмпиризмъ неограниченно господствовалъ въ эстетикѣ французовъ, а въ подражаніи имъ и у нѣмцевъ, пока широкое развитіе нѣмецкой философіи не выставило на видъ и въ этой области значеніе новыхъ точекъ зрѣнія.

§ 43. Философія нравственности, права и общества.

Нравственная философія французовъ также находилась подъ влияніемъ того основнаго скептическаго настроенія, въ силу котораго Монтэнь училъ своихъ соотечественниковъ останавливать свой взоръ скорѣе на слабостяхъ, чѣмъ на достоинствахъ людей, и сознать, что природное свойство человѣка—эгоизмъ. Многочисленные писатели развивали эту мысль именно въ томъ направленіи, чтобы показать, что и культура влечетъ за собой лишь утонченіе этого первичнаго эгоизма. Какъ выраженіе подобнаго мнѣнія, вполнѣ соответствующаго жизни общества, слѣдуетъ разсматривать, съ одной стороны, уже „*Réflexions ou sentences et maximes morales*“ (Paris 1645) Ларошфуко, съ другой, „*Caractères ou les mœurs de ce siècle*“ (Paris 1687) Лабрюйера. Съ этимъ воззрѣніемъ скрещиваются тѣ влияния англійской философіи нравственности, которыя были склонны выводить нравственныя свойства человѣка изъ его природнаго эгоистическаго предрасположенія. Но кромѣ того, сюда прикрѣпились сенсуалистическія теоріи и придали этому воззрѣнію теоретическую основу. Типомъ такихъ соединеній и самымъ яркимъ выраженіемъ этой основанной на эгоизмѣ морали справедливо считаются сочиненія Клода Адриана Гельвеція (*Helvétius* 1715—1771), изъ которыхъ уже первое и извѣстнѣйшее „*De l'esprit*“ (Paris 1758) содержитъ всѣ наиболее существенныя мысли. Гельвецій пользуется главнымъ образомъ Локкомъ, Мандовилемъ, а отчасти также въ томъ, что касается сенсуализма, Вольтеромъ, но въ то же время обнаруживаетъ уже слѣды влияния Юма. Онъ говоритъ, подобно Юму, что духовное содержаніе человѣка состоитъ только изъ впечатлѣній и идей, которыя суть копіи впечатлѣній, и что поэтому внутренній обликъ человѣка первоначально обусловленъ лишь случайными впечатлѣніями, воспринимаемыми имъ извне. Въ этомъ природномъ состояніи человѣкъ знаетъ только эгоизмъ, и его воля исчерпывается однимъ лишь стремленіемъ къ возможно большому и частому чувственному удовольствію. Последнее образуетъ поэтому основу всей практической жизни; даже въ дѣятельности духовныхъ силъ оно оказывается рѣшающимъ. Человѣкъ первоначально думаетъ или только, когда дѣло идетъ о непосредственно практическихъ цѣляхъ, или чтобы разогнать скуку, слѣдовательно всегда изъ эгоизма и для удовлетворенія своихъ потребностей. Но если такова заповѣдь природы, то, говоритъ Гельвецій, какъ истый натуралистъ, ее слѣдуетъ безусловно чтить. Нравственность не можетъ требовать ничего иного, чѣмъ природа, и эгоизмъ есть норма всякаго поведенія. Поэтому съ точки зрѣнія индивидуума не можетъ быть никакой рѣчи о добродѣтели. Она является только обозначеніемъ извѣстнаго, самаго по себѣ одинаковаго эгоистичнаго образа дѣйствія, встрѣчающагося при общеніи людей. Общество называетъ добродѣтельными тѣ поступки, которые приносятъ пользу общему. Поэтому эта добродѣтель, съ удивительной недалекзоркостью разсуждаетъ

Гельвецій, никогда не может находиться въ противорѣчій съ эгоизмомъ. Ибо блаженство общаго есть лишь сумма блаженства отдѣльныхъ частей. Слѣдовательно добродѣтель есть особый родъ эгоизма, и именно тотъ, который связываетъ съ возрастаніемъ блага отдѣльныхъ личностей увеличеніе общаго блага, или, по крайней мѣрѣ, не тормозитъ его. Отдѣльная личность, конечно, не заинтересована въ эгоизмѣ такого рода, но тѣмъ сильнѣе въ немъ заинтересовано общество, и отсюда для него возникаетъ задача выработать подобный эгоизмъ. Средствомъ къ этому служить *воспитаніе*: оно существуетъ для того, чтобы исправлять эгоизмъ индивидуума для блага цѣлаго, но оно, понятно, можетъ пользоваться для этого опять таки лишь эгоистическими интересами, содѣйствуя тѣмъ, которые развиваются въ этомъ направленіи. Среди этихъ интересовъ Гельвецій, какъ и Ламеттри, помѣщаетъ прежде всего чувство чести, развитію котораго онъ поэтому придаетъ наибольшую цѣнность. Онъ обозначаетъ имъ то стремленіе, которое дѣйствительно играло самую значительную роль въ общественной жизни французовъ, и которое уже Монтескье съ тонкой наблюдательностью охарактеризовалъ, какъ добродѣтель монархій.

Такимъ образомъ и эта крайне эгоистическая философія нравственности сводилась къ великой проблемѣ, первые штрихи которой были набросаны смѣлой рукой Мандевилля, и которая съ такой реальной силой волновала французское общество: какимъ образомъ съ благомъ отдѣльныхъ личностей отчасти уже связано, отчасти можетъ быть связано благо общества, и какую роль играть при этомъ нравственность? Состояніе общественной жизни повсюду навязывало наблюдателю этотъ вопросъ. Послѣ смерти Людовика XIV все яснѣе обнаруживалась шаткость политическаго и соціальнаго положенія, скрытая въ блескѣ его царствованія, и все грознѣе зияла бездонная пропасть между сибаритствомъ правящихъ классовъ и безправіемъ и бѣдствіемъ управляемыхъ. Естественно, что причину этой путаницы искали прежде всего въ политическихъ учрежденіяхъ. *Государственное устройство* начало дѣлаться задачей общества, и въ Парижѣ образовались клубы, въ которыхъ стали обсуждать политическіе вопросы съ болѣе общихъ точекъ зрѣнія. Чувство того, что существующія обстоятельства нуждаются въ измѣненіи, становилось все болѣе общимъ, интенсивнымъ и смѣлымъ. Оно уже начало вознѣмать голосъ и при дворѣ. Уже Фенелонъ, какъ воспитатель внука Людовика XIV, не остановился передъ истиной, вслѣдствіе чего и онъ, и его „*Télémaque*“ были удалены отъ двора и изгнаны. Тогда прославленный Массильонъ въ своихъ проповѣдяхъ заступился передъ молодымъ королемъ за угнетеннаго, и многіе вторили ему, одни тише, другіе громче. Но определенное направленіе и положительную цѣнность эти гуманныя тенденціи приобрѣли только вслѣдствіе того, что былъ найденъ идеаль политическаго устройства, которымъ можно было измѣрять собственное бѣдствіе, и который заданіемъ цѣлью осуществить въ своей странѣ. Такимъ идеаломъ была *Англія и про-*

ставительное устройство, явившееся результатом ея революціи. Въ этомъ отношеніи подѣйствовалъ Вольтеръ своими „Lettres sur les Anglais“ и никогда не покидавшей его готовностью выступить въ защиту господства закона и основанной лишь на немъ свободы. Не меньшее влияние оказало и то обстоятельство, что духъ англійскаго законодательства предсталъ предъ французами въ систематизированной формѣ благодаря трудамъ Монтескье.

Шарль де-Секонди баронъ де-ла Бредъ и де-Монтескье (Charles de Secondat Baron de la Brède et de Montesquieu 1689 — 1755) вызвалъ сильное возбужденіе уже своими „Lettres persanes“ (Paris 1721); затѣмъ въ „*Considérations sur la cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*“ (Paris 1734) онъ приучилъ своихъ соотечественниковъ разсматривать исторію съ великихъ политическихъ точекъ зрѣнія, наиблагороднѣйшей изъ которыхъ было открытое подчеркиваніе права и закона. Но только его главнѣйшее произведеніе „*De l'esprit des lois*“ (Genf 1748) дало законченную теорію идеала политической свободы, идеала, который онъ, какъ и Вольтеръ, заимствовалъ изъ условій англійской теоріи и англійской практики. Онъ ищетъ духъ законовъ въ ихъ связи съ природными и историческими условіями народовъ. Поэтому онъ оказывается противникомъ всякихъ отвлеченныхъ и доктринерскихъ схематизацій и хочетъ снова ввести въ естественное право, казавшееся слишкомъ отдалившимся отъ дѣйствительности благодаря своей философской тенденціи, тотъ историческій элементъ, представителемъ котораго до него былъ Боденъ. Въ противовѣсъ нивелирующей тенденціи, заключающейся въ идеалѣ разъ навсегда лучшаго государства, онъ подчеркивалъ необходимость національнаго образованія государства, которое должно сообразоваться съ историческими условіями. Поэтому онъ видѣлъ происхожденіе права не въ произвольномъ или сознательномъ актѣ государственнаго договора, какъ Гоббесъ или Спиноза, но, напротивъ, хотѣлъ доказать, что право имѣетъ свою основу въ природной сущности человѣка и необходимымъ образомъ должно видоизмѣняться сообразно съ различной формой человѣческихъ потребностей. Затѣмъ онъ заложилъ систематическое основаніе всей юриспруденціи, точно обособивъ другъ отъ друга три основныхъ формы—гражданское право, государственное право и международное право. Его собственныя изслѣдованія относятся главнымъ образомъ къ государственному праву. Онъ признавалъ четыре основныхъ формы управленія: демократію, аристократію, монархію и деспотію, и показалъ, какимъ образомъ механизмъ политической жизни въ каждой изъ нихъ предполагаетъ, въ видѣ побудительныхъ элементовъ, различныя психическія состоянія. Демократія не можетъ существовать безъ гражданской добродѣтели, въ силу которой каждый поступаетъ своимъ благомъ ради блага цѣлаго. Прочность аристократіи предполагаетъ мудрую умѣренность правящихъ классовъ. Монархія должна развивать въ подданныхъ чувство чести, которой она вознаграждаетъ дѣятельнаго слугу государства за недостающее

ему пользованіе первичными правами. Для деспотіи, наконецъ, не существуетъ никакой иной основы, кромѣ страха и ужаса. Кромѣ того исторія указываетъ, что въ то время какъ большія государства необходимо склоняются къ деспотической формѣ правленія, маленькія склонны къ тому, чтобы давать себѣ республиканское устройство, въ которомъ, смотря по социальнымъ обстоятельствамъ, беретъ верхъ или демократическій или аристократическій элементъ. Только государства средней величины приспособлены къ продолжительному монархическому правленію, въ которомъ, по мнѣнію Монтескье, равномерно бываютъ извѣстны крайности республики и деспотіи. При изображеніи этой монархіи однако историческое и психологическое разсмотрѣніе почти отступаютъ у него передъ апіористическимъ построеніемъ, и онъ съ возвышеннымъ и искреннимъ энтузіазмомъ рисуетъ свободу, покоящуюся на господствѣ законовъ, основными чертами англійскаго строя. Примиреніе противоположностей, которое онъ здѣсь находитъ, основано именно на *раздѣленіи государственной власти*. Законодательная власть, представленная въ парламентѣ, заключаетъ въ нижней палатѣ демократическій, а въ верхней аристократическій элементъ. Исполнительная власть, въ силу которой правительству принадлежитъ внутреннее управленіе и виѣшнее представительство государства, напоминаетъ власть монарха. Но независимымъ отъ обѣихъ — таково самое горячее требованіе Монтескье, въ то же время прежде всего сдѣлавшее его популярнымъ, въ виду условій жизни Франціи, — должно быть сословіе, обязанное блюсти вѣрно и строгое исполненіе законовъ, въ безусловномъ господствѣ которыхъ заключается единственное спасеніе государственной жизни, сословіе судей.

Это были, съ небольшими измѣненіями, основныя черты англійскаго представительнаго устройства, созданнаго мѣстной революціей, и *конституціонной монархіи*, теоретикомъ которой былъ Локкъ. Монтескье прибавлялъ сюда мало своего; но на мрачномъ фонѣ французскихъ обстоятельствъ изображеніе этого идеала, проникаемое искреннимъ одушевленіемъ, подѣйствовало какъ ослѣпительный свѣтъ. Оно испугало однихъ и вдохновило другихъ. Оно придало смутному чувству политическаго бѣдствія ясное сознаніе опредѣленной задачи и цѣли, которая должна быть достигнута. Оно больше всего способствовало тому, чтобы поддержать въ умахъ французовъ стремленіе къ преобразованію общественныхъ условій: ибо оно рисовало передъ ними опредѣленный путь. Правда, и Монтескье, испыталъ ту участь, основы которой лежали глубоко въ самой сущности всего этого движенія, — его вліяніе было радикальнѣе, чѣмъ онъ того желалъ. Напрасно ссылался онъ на историческія условія, безъ которыхъ не можетъ существовать никакая продолжительная государственная жизнь, напрасно указывалъ, что пригодный къ жизни строй не складывается изъ однихъ абстрактныхъ теорій. Этотъ голосъ историческаго изслѣдованія былъ глаголомъ вопіющаго въ пустынѣ, а такъ какъ Монтескье самъ, въ концѣ концовъ, все-таки нарисовалъ и идеаль государственный строй, то изъ его сочи-

новой вытекло лишь стремление при всяких условиях реализовать политическую свободу. Они показали, что существует право, предпосуществующее образованию государства и лишь видоизмѣняющееся въ немъ сообразно съ особыми потребностями, и именно въ этомъ крылась возможность революціоннаго направленія, вѣдствіе котораго на основаніи упомянутого первоначальнаго права осудили существующее государство и создали на его мѣсто новое.

Все-таки французская революція не выступила бы съ такой элементарной силой, какъ это случилось на дѣлѣ, если бы въ ея основѣ лежали только политическіе интересы, и если бы у нея на заднемъ планѣ не стояло *соціальное движеніе*. Вѣдствіе низшихъ слоевъ населенія было ея самымъ могущественнымъ рычагомъ, впервые обнаружившимся въ требованіи политическихъ правъ. Этотъ вопросъ былъ наиболѣе жгучимъ, и тысячи умовъ занимались имъ во Франціи. Проекты его разрѣшенія и введенія новаго строя общества выросли изъ земли, какъ грибы. Здѣсь дѣло шло о томъ, чтобы практически обработать ту морально-философскую проблему, какимъ образомъ благо личностей соединимо съ благомъ общества. Извѣстно, что изъ этихъ стремленій выросли начала политической экономіи, что *физиократы*, во главѣ ихъ *Кене* (Quesnay), сочиненіе котораго „Tableau économique“, появившись въ 1758 г. сдѣлало эпоху, и *Тюрго*, движимые желаніемъ блага, стали заботиться о процвѣтаніи естественныхъ производительныхъ силъ страны и связанной съ этимъ промышленности, а ихъ односторонняя и шаткая теорія была подкрѣплена Адамомъ Смитомъ. Но чѣмъ безстыднѣе на основаніи сенсуалистическихъ принциповъ проповѣдывалась мораль эгоизма, являвшаяся нравственностью общественнаго строя, тѣмъ ярче выступали и мысли тѣхъ людей, которые изъ желанія вырвать зло съ корнемъ не отступали передъ самыми крайними выводами. Они вполне искренно разсматривали искорененіе себялюбія, какъ первый нравственный и политическій долгъ, и думали, что въ частной собственности, въ „*désir d'avoir pour soi*“, слѣдуетъ видѣть причину всѣхъ общественныхъ бѣдствій: потому они съ непреклонной послѣдовательностью учили, что ея уничтоженіе исцѣлило бы болѣе общество. Такъ развивались, поддерживаемыя соціальной противоположностью безправія бѣдности и произвола богатства, уже и тогда коммунистическія теории. Морелли, сочиненіе котораго „Code de la nature“, написанное въ 1755 г., ошибочно причисляется къ трудамъ Дидро, шелъ вперед, а за нимъ слѣдовалъ Маблі въ своемъ „De la législation ou principes des lois“ (Paris 1776). Такимъ путемъ и теорія повліяла на взрывъ тѣхъ бунтующихъ силъ, которыя подрывали гнилую почву общества.

§ 44. Энциклопедисты.

Если все до сихъ поръ разсмотрѣнные элементы французской философіи Просвѣщенія разнообразно переплелись другъ съ другомъ и

такимъ образомъ породили множество пестрящихъ своимъ разнообразіемъ мыслей, если каждый изъ нихъ въ своей области оказалъ необходимое вліяніе на умы, то свою зажигающую силу они приобрѣли впервые благодаря объединенію, которое нашли въ *Энциклопедіи*. Последняя, до известной степени, снимала пѣну со всѣхъ находящихся въ броженіи мыслей, но ея руководители особенно сумѣли сконцентрировать въ ней всю агитаторскую силу идей. Въ 1751 г. появился первый томъ подъ заглавіемъ: „*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*“, и до 1772 г. за нимъ послѣдовало 27 другихъ томовъ, кромѣ того 5 томовъ прибавленій (Amsterdam 1776 и 1777) и два тома „*Tables analytiques*“ (Paris 1780). Это былъ реальный словарь эпохи Просвѣщенія. Вліяніе его было неизмѣримо. Онъ распространялъ реальныя свѣдѣнія повѣйшей науки во всѣхъ культурныхъ націяхъ Европы, онъ служилъ посредникомъ между возрѣвѣвшими различными слоями общества, знакомя однихъ съ идеями и свѣдѣніями другихъ, и такимъ образомъ положилъ основаніе общему положительному образованію. По своей философской точкѣ зрѣнія онъ основывался на принципахъ эмпиризма и сенсуалистической обработки, которую послѣдній получилъ во Франціи. По своимъ метафизическимъ возрѣвѣніямъ, онъ склонился, хотя и съ большой осторожностью въ выраженіяхъ, сначала къ скептическому, затѣмъ къ материалистическому образу мыслей, и его громадное распространеніе самымъ дѣйствительнымъ образомъ подрывало церковныя теоріи. Разсудочное, прозрачное и разъясняющее разсужденіе характеризовало его метафизическій образъ мыслей, а разрушеніе вѣры было цѣлью, въ достиженіи которой онъ былъ тѣмъ увѣреннѣе, что преслѣдовалъ ее осторожно и скрытно. Онъ не отрицалъ ни одного догмата, но сомнѣвался во всѣхъ.

Большое число людей соединилось вмѣстѣ для этой общей цѣли. Среди нихъ мы находимъ перворазрядныя величины, наряду съ именами, упоминающимися только при этомъ случаѣ. Въ *Энциклопедіи* были статьи Вольтера, который одно время сотрудничалъ въ ней, пока не составилъ плана своего собственнаго „*Dictionnaire philosophique*“, и Руссо; послѣдній однако устранился отъ участія, начиная съ 1757 г. и затѣмъ выступилъ открытымъ противникомъ *Энциклопедіи*. Наряду съ ними сотрудничаютъ Гриммъ, Гольбахъ, Тюрго, Жокуръ (Jaucourt), Добентонъ, Мармонтель, Дюкло (Duclos) и другіе. Но лучшими мѣстами *Энциклопедіи* была обязана взаимной работѣ издателей: Даламберу, который, однако почти отказался отъ участія съ 1757 г., когда стало расти неудовольство, возбужденное *Энциклопедіей*, и Дидро, который одинъ завѣдывалъ ею съ того времени.

Жанъ Даламберъ (1717—1783), помимо своихъ значительныхъ трудовъ въ области математики, важенъ для философіи прежде всего своимъ „*Discours préliminaire*“, въ которомъ онъ заложилъ основаніе общей точки зрѣнія *Энциклопедіи*. Онъ излагаетъ здѣсь „*globus intellectualis*“, вполне примыкая къ *Экономическому* подраздѣле-

нiю и методикѣ. Это крайне интересное и многозначительное позднѣйшее влiянiе Бэкона, и въ то же время одно изъ самыхъ разительныхъ доказательствъ продолжающейся зависимости французскаго мышленiя отъ англiйскаго; оно характеризуетъ главное направленiе этой части французскаго Просвѣщенiя, какъ эмпирическое. Но у Даламбера замѣтно также тяготѣнiе къ Локку, когда онъ пытается ограничить точку зрѣнiя Энциклопедiи знанiемъ, основаннымъ на опытѣ. Во всѣхъ попросахъ, выходящихъ за предѣлы опыта, онъ самъ и его произведенiе стоятъ на *скептической точкѣ зрѣнiя*, и не только въ силу ближайшихъ тактическихъ причинъ, но — какъ это вытекаетъ изъ его „*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*“ (Paris 1752)—въ силу внутренняго убѣжденiя. Правда, онъ соглашается съ деизмомъ въ томъ, что цѣлесообразное соединенiе органическихъ дѣятельностей въ частности, а также и весь ходъ природы вообще, повидимому указываютъ на разумнаго творца. Но въ какомъ отношенiи этотъ разумъ находится къ матерiи, которую всякая математическая натурфилософiя должна мыслить самостоятельной, объ этомъ, говоритъ онъ, мы никогда не можемъ ничего знать. Мы не имѣемъ отчетливаго знанiя ни о духѣ, ни о матерiи: сущность вещей непостижима для насъ, и въ высшей степени вѣроятно, что въ дѣйствительности ничто не существуетъ такимъ образомъ, какъ насъ заставляютъ представлять себѣ природа нашего ума, опирающагося на дѣятельность чувствъ. Поэтому, когда Энциклопедiя, главнымъ образомъ подъ влiянiемъ перемѣны, происшедшей въ самомъ Дидро, перешагнула за эту скептическую точку зрѣнiя и стала все откровеннѣе неповѣдывать матерiализмъ, Даламберъ, въ силу внутренней необходимости, долженъ былъ отречься отъ нея.

Неизмѣримо интереснѣе всѣхъ мыслителей этого кружка, его душою былъ Деян Дидро (1713—1784), глубокая и богато одаренная въ умственномъ отношенiи натура. Первоначально его предназначали къ духовной карьерѣ, затѣмъ онъ перешелъ къ изученiю права, но въ концѣ концовъ избралъ наиболѣе подходящiй ему образъ жизни независимаго писателя и до самой смерти переносилъ всѣ горести и радости этого положенiя. Онъ былъ глубоко погруженъ въ умственное движенiе времени и соединенъ узами научнаго интереса со всѣми выдающимися литературными явленiями Францiи и Англiи, а безчисленными знакомствами и отношенiями почти со всѣми современными ему мыслителями. Поэтому онъ является представителемъ эволюцiоннаго процесса французской философiи Просвѣщенiя, столь полно отразившимъ его, какъ никто иной. Поэтому мы не находимъ у него неизмѣняющагося или однороднаго мышленiя. Онъ переходитъ отъ вѣрующаго теизма къ скептическому деизму, а отсюда къ пантеизму, сначала натуралистическому, а подъ конецъ тѣсно граничащему съ матерiализмомъ. Онъ микрокосмъ французскаго Просвѣщенiя или, выражаясь словами Лейбница, его центральная монада. Поэтому въ его различныхъ сочиненiяхъ,

часто даже въ одномъ и томъ же, именно, когда оно представляетъ извѣстную переходную стадію, каковы, напримѣръ, „*Pensées philosophiques*“, легко указать болѣе или менѣе крупныя противорѣчія. Это впечатлѣніе противорѣчивости, кроющееся во всей личности Дидро, усиливается еще благодаря пеконной противоположности, въ одинаковой степени касающейся его, какъ человѣка и какъ писателя. Обладая глубоко идеальными задатками, онъ въ то же время одаренъ сильной и живой чувственностью. Благодаря послѣдней сенсуалистическія, эвдемонистическія и матеріалистическія теоріи, распространенныя кругомъ, пріобрѣтаютъ со временемъ все болѣе могущественное вліяніе на него, съ которымъ однако основныя идеальныя черты его природы постоянно находятся въ борьбѣ. Это впечатлѣніе отсутствія единства завершаетъ, наконецъ, огромная разносторонность его мыслей и писаній, агитаторская подвижность его литературной жизни и необходимо связанное съ этимъ постоянное дробленіе умственной дѣятельности. Мы никогда не видимъ свѣта этого ума въ его чистомъ видѣ, но всегда наблюдаемъ его чрезъ разноцвѣтную призму.

Но такой хамелеонообразный геній былъ необходимъ для того, чтобы соединить въ одномъ лицѣ и довести до полнаго сліянія всѣ составныя элементы времени, чтобы пережить ихъ, какъ эволюціонныя фазы индивидуума. Поэтому и въ Дидро находится лишь относительно незначительная доза творческой оригинальности по отношенію къ философскимъ принципамъ. Но онъ обладаетъ невѣроятной способностью подмѣчать, схватывать, обрабатывать и излагать самое важное. Едва ли существуетъ какая либо мысль французскаго Просвѣщенія, которую съ увѣренностью можно отнести къ нему одному, и всетаки онъ является самымъ значительнымъ мыслителемъ тѣхъ дней, ибо его безпокойное развитіе охватываетъ всѣ разсѣянные кругомъ него элементы. Въ его лицѣ можно *in pace* изучить всю французскую философію XVIII столѣтія: но мы имѣли бы всѣ ея части почти въ такомъ же видѣ и безъ него. Только, съ одной стороны, все имѣетъ у него удачное выраженіе, съ другой же, еще вопросъ, нашли ли бы когда нибудь безъ него эти части ту внутреннюю связь, въ которую они были приведены на дѣлѣ. Если особенность эпохи покоилась на общности мышленія парижскаго общества, то безъ сомнѣнія оно своими сплетеніями не дало болѣе жизненнаго связующаго звена, чѣмъ Дидро. Онъ былъ какъ бы оплодотворяющимъ вѣтромъ, который переносилъ сѣмя идеи съ кустарника на кустарникъ. И это воздѣйствіе основывалось на томъ, что онъ являлся великой личностью въ лучшемъ смыслѣ слова. Все его существо стирало пламени геніальности: послѣдняя же боренилась въ томъ идеальномъ складѣ его внутренней жизни, который онъ никогда не утрачивалъ. Его сочиненія, правда, рѣдко рисуютъ его на этой диамрамбической высотѣ геніальности: однако всѣ повѣствованія современниковъ показываютъ, что въ личныхъ сношеніяхъ онъ гораздо чаще подымался до нея. Его ораторское вліяніе было еще болѣе захватываю-

щимъ, чѣмъ его воздѣйствіе, какъ писателя: даже по свидѣтельству его завистниковъ онъ обладалъ по истинѣ увлекательнымъ краснорѣчіемъ, тѣмъ краснорѣчіемъ, при которомъ „изъ души слова идутъ и пылкой силой вдохновенія сердца волнуютъ и влекутъ“. Но такое вліяніе имѣло своей причиной въ концѣ концовъ то, что Дидро, несмотря на всѣ метафизическія превращенія, неизмѣнно носилъ въ себѣ вѣру въ добродѣтель. То, что у Байля и Вольтера являлось серьезнымъ и безстрастнымъ взглядомъ именно, что корни нравственности непоколебимо лежатъ глубоко въ природѣ человѣка, то было у Дидро энтузіастическимъ убѣжденіемъ. Онъ былъ типомъ энтузіаста добродѣтели, какъ его изобразилъ Шефтсбери.

Отсюда понятно, почему его первое сочиненіе: „*Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu*“ (Paris 1747) являлось главнымъ образомъ переработкой соответствующаго труда Шефтсбери. Въ порядкѣ природы онъ видитъ написанную яркими красками картину истины, красоты и благости Бога. Но онъ не ограничивается своей вѣры въ Бога этимъ раціоналистическимъ основаніемъ. Онъ высказывается въ то же время, какъ вѣрующій христіанинъ и приверженецъ откровенія, однако при этомъ почти мистическими порывами стремится подняться надъ вѣроисповѣдными формами. Тамъ, гдѣ критика Шефтсбери обращается противъ христіанскаго теизма, онъ явно старается смягчить и ослабить ее, и нравственная жизнь еще кажется ему на этой начальной ступени, протекшею изъ религіозной. Но какъ разъ въ послѣднемъ пунктѣ перевѣсъ вскорѣ оказывается на сторонѣ Шефтсбери. Уже въ „*Pensées philosophiques*“ (La Haye 1746) эта связь разрывается. Дидро теперь ищетъ корни нравственности, какъ Шефтсбери, въ собственной сущности человѣческой природы, онъ видитъ ее выросшею изъ той страсти къ добру, безъ которой, по мнѣнію англійскаго мыслителя, не происходило и не можетъ произойти ничего великаго. Онъ съ большой горечью возстаетъ противъ высказаннаго Ламетри выводенія нравственности изъ себлюбія, и поздиѣ на томъ же самомъ мѣстѣ проводить границу между собой и Гольбахомъ. Но прежде всего важно, что онъ дошелъ до взгляда о независимости нравственности отъ метафизическихъ позрѣній религій. Наряду съ скептической критикой англійскихъ деистовъ на него оказала вліяніе критика Бэйля, а вмѣстѣ съ ней и великое положительное ученіе, провозглашенное послѣднимъ. Такимъ образомъ Дидро достигаетъ точки зрѣнія, при которой скептицизмъ еще неясно сливается съ деизмомъ. Онъ горячо полемизируетъ съ атеизмомъ, который уже опрокидывается каждымъ крылышкомъ мотылька, въ то время какъ въ нашемъ распоряженіи все прекрасное, цѣлесообразное цѣлое природы, для того чтобы раздробить его въ прахъ. Но послѣ того какъ „*Pensées*“ налагаютъ во всемъ объемѣ телеологическое доказательство бытія Бога, онъ прибавляютъ главу, въ которой, согласно принципамъ вѣроятности, рѣшительнымъ образомъ отвергаютъ научную доказательную силу этого аргумента. Придержи-

ваясь этого доказательства изъ внутренняго убѣжденія, Дидро въ то же время сомнѣвается въ его научномъ достоинствѣ. Но, конечно, Богъ, въ котораго онъ при этомъ вѣруетъ, не таковъ, какъ Богъ обиденнаго вѣрованія. Дидро уже столь рѣзкій противникъ положительныхъ догматовъ, что дерзаетъ высказать смѣлое сужденіе: если Богъ таковъ, какимъ Его представляютъ себѣ вѣрующіе, то слѣдуетъ желать, чтобы Онъ не существовалъ. Поэтому его мысль въ полемикѣ противъ церковныхъ формъ религіозной жизни принимаетъ направленіе, преисполненное того же нравственнаго энтузіазма. Со всей энергіей вступаетъ онъ въ скептическую борьбу съ церковнымъ авторитетомъ, и главнымъ образомъ въ виду этой цѣли зародилась мысль объ Энциклопедіи. Уже начало ея, но еще болѣе статьи, которыя онъ издавалъ одинъ, начиная съ седьмого тома, стоятъ на этой точкѣ зрѣнія. Какъ бы то ни было, но стремительныя нападки, производимыя на Энциклопедію церковной и свѣтской властью и неоднократно заставлявшія сомнѣваться въ возможности продолжать трудъ, налагали на него извѣстную сдержанность и необходимость приспособляться: но для читателя его собственный взглядъ всетаки былъ всегда весьма прозраченъ.

Однако и на этомъ Дидро не могъ остановиться. Болѣе радикальные элементы французской мысли, сочиненія Ламеттри, Кондильяка, Робинса, знакомство съ Гриммомъ, Гольбахомъ и др. неудержимо влекли его, вопреки идеалистической склонности его природы, къ *натурилистическимъ* и даже *материалистическимъ* воззрѣніямъ, и такимъ образомъ противорѣчіе его характера и его эволюционирующаго развитія все болѣе обострялось. Уже въ „Pensées sur l'interprétation de la nature“ (Paris 1754) онъ отбросилъ гипотезу Божества ¹⁾. Природа является ему теперь огромнымъ механизмомъ, который самъ себя заводитъ. Онъ сдѣлался пантеистомъ. Онъ принимаетъ бюфоновскую теорію органическихъ молекулъ и связываетъ съ ней еще раньше Робинза гипотезу о способности атомовъ къ ощущенію, и въ этомъ случаѣ требуетъ пониманія оя болѣе въ динамическомъ, чѣмъ въ материалистическомъ смыслѣ. Ощущеніе является ему до извѣстной степени связаннымъ съ атомами, и онъ думаетъ, что оно становится свободнымъ при непосредственномъ соприкосновеніи атомовъ, и что влѣдствіе этого ощущенія различныхъ атомовъ приобретаютъ способность къ сліянію. Исходя изъ этой основы, онъ тотчасъ же овладѣваетъ сенсуалистическими теоріями и пытается по принципу ассоціаціонной психологіи вывести изъ двоякаго содержанія ощущеній отчасти рядъ мышленія, отчасти рядъ воли, что естественно приводитъ къ отрицанію какъ свободы, такъ и безсмертія. На мѣсто психологіи выступаетъ механизмъ физиологіи нервовъ, и въ этомъ смыслѣ Дидро могъ принимать

¹⁾ Еще яснѣе и откровеннѣе выступаетъ этотъ переворотъ Дидро въ тѣхъ сочиненіяхъ, которыя не были напечатаны въ продолженіе его жизни и увидѣли свѣтъ только въ 1830 г., особенно же въ „Entretien d'Alembert et de Diderot“ и въ „Reve d'Alembert“.

участіе въ написаніи „*Système de la nature*“. Но даже на этой наиболѣе крайней точкѣ зрѣнія онъ сохраняетъ идеальный полетъ мысли. Онъ никогда не обращался въ истого матеріалиста, но всегда оставался пантеистомъ, даже тамъ, гдѣ онъ отказывался отъ имени Бога и ставилъ на его мѣсто имя природы. „*Abrégé du code de la nature*“, образующее заключительную главу „*Système de la nature*“, неоспоримо выдаетъ, на что впервые обратилъ вниманіе Альб. Ланге, стиль Дидро, и въ ней вѣетъ духъ религіозности. Во всѣхъ случаяхъ онъ указываетъ человѣку на необходимость присоединиться къ великому ходу механизма природы и слиться съ закономѣрнымъ потокомъ вещей. Но онъ рисуетъ эту мощную связь такими величественными и увлекательными чертами, какими никогда не могъ бы писать чистый матеріалистъ. И такимъ образомъ это въ высшей степени сухое произведеніе заканчивается дионисіебомъ.

Въ этихъ послѣднихъ натуралистическихъ убѣжденіяхъ Дидро лежатъ также корень его эстетической дѣятельности. Если онъ сначала признавалъ цѣлесообразный порядокъ природы и пользовался имъ для телеологическаго доказательства бытія Бога, то теперь онъ отрицаетъ его вмѣстѣ съ „*Système de la nature*“. Но если въ природѣ не существуетъ управляемаго цѣлями порядка, и все въ одинаковой степени продуктъ ея неизбѣжной необходимости, то нѣтъ больше и мѣрила для оцѣнки ея порожденій; а такъ какъ по эмпиристическому принципу французской философіи искусство творческое искусство основано на подражаніи природѣ, то для него также не существуетъ болѣе идеаловъ. Тогда горбунъ настолько же цѣненъ, какъ Аполлонъ; тогда идеалъ искусства есть лишь ограниченность человѣческаго разсмотрѣнія, зависящая отъ телеологическаго предразсудка; и тогда на мѣсто этого идеала долженъ стать принципъ *слѣдованія природѣ* или подражаніе механической необходимости, съ которой природа даже тамъ, гдѣ она однажды свернула съ привычной дороги, не отступаетъ ни передъ какимъ слѣдствіемъ естественнаго возникновенія. Тогда не существуетъ болѣе должествованія, а остается только необходимость. Когда такимъ образомъ прекрасное подчиняется послѣдовательно истинному, то тѣмъ самымъ устраняется всякое различіе въ степеняхъ прекраснаго; ибо въ дѣйствительности все послѣдовательно истинно. Именно по этой причинѣ Гете, въ своихъ замѣчаніяхъ къ переводу „*Essai sur la peinture*“ Дидро, выступилъ противъ него со всѣмъ идеализмомъ своего художественнаго сознанія.

Мягущіеся элементы французскаго мышленія объединяются въ лицѣ Дидро съ удивительной разносторонностью; но нельзя сказать, что они нашли у него одинаковое выясненіе и завершеніе. И въ этомъ также онъ является характернымъ типомъ мышленія революціонной Франціи. Въ своемъ богатомъ развитіи онъ обнаруживаетъ всю массу идей, которыми она была пропитана: но какое то колебаніе, метаніе туда и сюда, остается у Дидро до конца, также какъ оно осталось у его народа.

Когда же другіе пытались дать всему этому движенію радикальное и одностороннее завершеніе, то хотя Дидро и находился въ близкой духовной связи съ людьми, которые, будучи ограниченнѣе его, считали себя нашедшими конецъ науки, однако онъ никогда не могъ быть вполне заодно съ ними.

§ 45. Système de la nature.

Эти люди сами называли себя *философами*. Они были обязаны этимъ титуломъ, сначала въ видѣ шутки, одной самой по себѣ крайне плохой комедіи Палиссо, а затѣмъ вполне серьезно сами примѣнили его къ себѣ. Къ числу ихъ принадлежало большинство ученыхъ, сотрудничавшихъ въ Энциклопедіи, кромѣ того Нэжонъ (Naigeon), Галіани и другіе. Но тонъ въ этомъ кругу задавали два нѣмца, Гриммъ (1723—1807), который соединялъ съ ролью философа болѣе сомнительную роль политическаго агента, и литературная переписка котораго, опубликованная въ XIX вѣкѣ, дала, вмѣстѣ съ корреспонденціей Дидро, самыя подробныя свѣдѣнія о характерѣ и дѣятельности этихъ людей, и наряду съ нимъ и прежде всѣхъ Дитрихъ баронъ фонъ Гольбахъ (1723—1789). Последний родился въ Гейдельсгеймѣ Пфальцскомъ, жилъ на свои большія средства въ Парижѣ, и его гостепріимный домъ служилъ мѣстомъ общественнаго собранія для всѣхъ этихъ людей. Изъ этого круга вышло то произведеніе, которое претендовало на роль завершения философіи, и которое съ полнымъ правомъ называли библіей матеріализма. Оно появилось въ 1770 г. будто бы въ Лондонѣ, въ дѣйствительности же въ Амстердамѣ подъ заглавіемъ: „Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par feu Mr. Mirabaud“. Псевдонимъ, который несмотря на предпосланное жизнеописаніе Мирабо, умершаго въ 1760 г. секретаремъ французской Академіи, былъ вполне прозраченъ, всетаки еще долгое время мѣшало найти настоящаго автора. Дидро, математикъ Лагранжъ и другіе считались авторами этого произведенія. После появленія переписки Гримма не остается болѣе сомнѣнія, что истиннымъ авторомъ главнымъ образомъ былъ Гольбахъ, хотя въ отдѣльных частяхъ принимали участіе Гриммъ, Дидро, Лагранжъ и Нэжонъ.

Да и довольно легко узнать Гольбаха не только въ доктринерскомъ и систематическомъ расчлененіи цѣлаго, но и въ сухомъ проведеніи частностей. Вмѣсто легкой, подвижной борьбы, которую французы вѣли по всей линіи, здѣсь выступила закопанная въ броню недантичность. Въ этомъ сочиненіи мотылекъ французскаго Просвѣщенія былъ посаженъ на булавку. Вмѣсто игриво-скрытнаго и софистически замаскировывающаго изложенія здѣсь господствуетъ чисто нѣмецкая честность и откровенность. Въ этой книгѣ течетъ тяжеловѣсная кровь нѣмца. Матеріализмъ сдѣлался сухимъ и скучнымъ и въ главномъ сбросилъ всѣ слѣды поэтическаго натурализма. Поэтому Гете могъ сказать, что это сочиненіе показалось молодому поколѣнію въ Германіи „такимъ старческимъ, такимъ

сѣрымъ, такимъ варварскимъ, такимъ мертвымъ", что оно никому не было опасно. Стремящаяся къ систематизаціи тяжоловѣсность старой нѣмецкой учености овладѣла здѣсь французскими идеями, и тамъ, гдѣ истые французы вели на половину легкомысленно, на половину вдохновенные, но всегда остроумные нападки на церковный авторитетъ, тамъ „*Système de la nature*“ выставила противъ всякаго вѣрующаго духа прочное сооруженіе замкнутыхъ доктринъ: догматъ противъ догмата и обвиненіе въ ереси противъ обвиненія въ ереси.

Гольбахъ поступалъ такъ, ибо думалъ, что слѣдуетъ быть убѣжденнымъ въ нравственной опасности и социальномъ вредѣ религіи вообще и христіанства въ особенности, и считалъ добрымъ дѣломъ работать, въ интересахъ человѣческаго общества, надъ уничтоженіемъ этого противника. Всѣ подогрѣтыя Ламеттри идеи эпикуреизма широко развиты въ „*Système de la nature*“. Вѣра въ сверхчувственное есть корень всякаго моральнаго и социального зла. Но всякое суевѣріе, всякій нелѣпый страхъ и боязнь по отношенію къ непонятнымъ, самимъ себя установившимъ властямъ, а вслѣдъ за ними и всѣ іерархическіе узы, которыя несутъ человѣчество въ своей умственной и социальной жизни, истекають, какъ учить Гольбахъ вмѣстѣ съ Эпикуромъ и Ламеттри, изъ незнанія природы. Цѣпи спадаютъ съ того, кто ее знаетъ и понимаетъ. Поэтому „*Système de la nature*“ хочетъ честно и прямо противопоставить этому, какъ она говоритъ, измышленіямъ истину познанія природы. Правда, Гольбахъ остается при убѣжденіи, что истина лишь поздно и съ трудомъ проложитъ себѣ путь сквозь предрасудки, глубоко коренящіяся въ человѣческихъ душахъ, и что новое ученіе сначала найдетъ признаніе лишь въ небольшомъ кругу. Но тѣмъ рѣзче и убѣдительно выступаетъ онъ противъ тѣхъ, кто ради какого либо классового интереса, хочетъ препятствовать распространенію истины. Здѣсь французское Просвѣщеніе исполнѣ сознательно позастаетъ противъ социального характера англійскаго. Мнѣніе людей, разсматривающихъ религіозныя представленія и установленія, какъ неизбѣжныя полицейскія средства, пригодныя для общественнаго порядка, приблизительно такъ же мудро, какъ мудро давать обществу для укрѣпленія его силъ ядъ. Истину слѣдуетъ проповѣдовать вслухъ, и рано или поздно, а она время наступитъ.

Эта новая истина съ относительно суровымъ догматизмомъ, возвѣщаетъ о себѣ, какъ о чисто матеріалистическомъ ученіи о природѣ. Въ Системѣ Природы не существуетъ ничего, кромѣ матеріи и лежащей въ ней самой и искони присущей ей двигательной силы. Мысль о матеріи, которая, будучи сама по себѣ неподвижна, нуждается въ существующей независимо отъ нея силѣ, является для Гольбаха, какъ и для Ламеттри, ложной абстракціей. Матерія движется постоянно и приводится въ движеніе сама собой. Поводомъ къ упомянутымъ ложнымъ абстракціямъ послужила та видимость покоя, которую время отъ времени проявляютъ отдѣльныя части матеріи. Но эта видимость возни-

каетъ лишь изъ за того, что успѣхъ двигательной силы приостанавливается противодействіемъ другой силы. Когда камень покоится въ рукѣ, то уже чувствуешь, что онъ стремится къ движенію, и знаешь, что только сила мускуловъ мѣшаетъ ему въ этомъ. Покой есть лишь частный случай движенія. Такимъ образомъ матеріализмъ извлекаетъ пользу изъ механики. При этомъ „Système“ допускаетъ три основныхъ формы этого движенія. Первая основана на стремленіи природы сохранить разъ существующее состояніе движенія, т. е. на инерціи. Эта форма движенія присуща каждому отдѣльному атому. Двѣ остальныхъ развиваются изъ отношеній атомовъ другъ къ другу: они отчасти стремятся другъ къ другу, а отчасти отталкиваются другъ отъ друга. Движеніе, вызываемое отношеніями, будетъ или притяженіемъ или отталкиваніемъ. Следовательно субстратомъ всякаго движенія являются атомы. Возможно, говоритъ Гольбахъ, что ихъ истинная сущность недоступна нашему познанію, но мы о нихъ знаемъ то, что одно только и можетъ насъ интересовать, именно тѣ изъ ихъ качествъ, которыя дѣйствуютъ на наши чувства и открываются познанію послѣднихъ.

Всякое движеніе есть пространственное перемѣщеніе атомовъ: во это пространственное перемѣщеніе бываетъ или видимое, каково перемѣщеніе большихъ комплексовъ атомовъ, которые мы называемъ тѣлами, или невидимое, каковы молекулярныя измѣненія внутри этихъ тѣлъ. Послѣднія мы называемъ органическими, пока мы не въ состояніи объяснить ихъ механически, и одушевленными, поскольку мы не можемъ видѣть самого движенія и поскольку поэтому считаемъ ихъ иными. Этой дедукціей исчерпываются счеты съ нематеріальнымъ міромъ. То, что признаютъ психической или нравственной сущностью человека, состоитъ поэтому лишь изъ невидимыхъ движеній, осуществляющихся въ его нервахъ и въ его мозгу. Смѣшеніе раздраженій, служащихъ поводами, и психическихъ результатовъ, характеризующее всякій современный матеріализмъ, выступаетъ здѣсь вполнѣ наивно. Проводя эту точку зрѣнія, „Système de la nature“, присоединяетъ къ основаніямъ Ламеттри еще изложеніе другого аргумента. Она спрашиваетъ, что же именно понимаютъ подъ всей той духовной сущностью, съ которой такъ расточительно обращается метафизика и ученіе церкви, и она находитъ въ ней лишь бесполезное и абстрактное удвоеніе матеріальной дѣятельности. Не довольствуясь упоминаніемъ объ одной мозговой дѣятельности человѣческаго тѣла, ее мыслятъ еще разъ, ее утончаютъ и называютъ душой. Не довольствуясь упоминаніемъ о великой связи силъ, дѣйствующихъ въ атомахъ, ее мыслятъ еще разъ, ее утончаютъ и называютъ Богомъ. Но это удвоеніе, по мнѣнію Гольбаха, объясняетъ не болѣе, чѣмъ простое признаніе матеріи и ея силъ: оно бесполезная и потому вредная гипотеза. Такимъ образомъ послѣ немногихъ ходовъ разомъ приходятъ къ матеріализму и атеизму.

Также и то, что „Система“ называетъ „природой“ не есть основная сила—ибо это привело бы къ пантеизму,—но скорѣе лишь сумма всѣхъ

тѣла въ связи (понятно, необъяснимой съ этой точки зрѣнія) ихъ движеній. Но въ этой связи, продолжаетъ Гольбахъ, тѣла дѣйствуютъ лишь по неизбѣжной необходимости закона причинности. Дѣйствіе всѣхъ атомныхъ силъ остается постоянно одинаковымъ, и по опредѣленнымъ законамъ онѣ взаимно разряжаются въ вѣчномъ круговоротѣ. Гольбахъ не даетъ себѣ отчета въ томъ, откуда эти законы ведутъ свое начало; онъ допускаетъ ихъ вмѣстѣ съ связью атомовъ, которая непонятна, но дана намъ въ опытѣ. Изъ разрозненныхъ частей тѣла троякая необходимость движенія инерція, притяженіе и отталкиваніе создаетъ одну солнечную систему за другой, чтобы со временемъ снова размельчить ихъ на атомы. Здѣсь въ грубыхъ чертахъ и безъ специальной разработки набрасывается та гипотеза астрофизики, которая получила свое имя отъ великаго математика, Лапласа, и отъ великаго философа, Канта. „*Système de la nature*“ проповѣдуетъ этотъ круговоротъ физической необходимости и въ земной жизни и показываетъ, какимъ образомъ три царства природы работаютъ другъ для друга, когда такъ называемыя неорганическія тѣла переходятъ въ растительное царство, растительныя тѣла входятъ въ процессъ питанія животныхъ, а разложившіеся животный организмъ снова возвращается къ основной неорганической формѣ.

Но этотъ круговоротъ взаимной дѣятельности обусловленъ лишь строгой причинной необходимостью. О цѣли и порядкѣ нѣтъ рѣчи въ природѣ. Возникнувъ изъ равно безцѣльной необходимости, самое великое и самое малое, повседневное и необычайное обладаютъ одинаковой цѣлностью и стоятъ рядомъ другъ съ другомъ. Порядокъ и оцѣнка достоинства вещей, которые могутъ мыслиться только въ виду какой либо нормы, сняты лишь ограниченному человѣческому разуму, влагающему въ природу свои цѣли. Здѣсь матеріалистическая система восприняла спинозистическій элементъ. Но на этомъ именно пунктѣ матеріализмъ разлучился съ деизмомъ. Оба проповѣдуютъ механизмъ всѣхъ явленій природы. Но въ этомъ механизмѣ деизмъ узнаетъ порядокъ, свидѣтельствующій о разумномъ мастерѣ. Гольбаховскій же матеріализмъ хочетъ устранить и этотъ, какъ онъ называетъ, послѣдній остатокъ антропоморфизма и церковности. Но мѣсто Провидѣнія, которое деизмъ оставилъ подъ именемъ всеобщей цѣли матеріальнаго механизма, онъ ставитъ абсолютную необходимость закона природы. Потому то въ этомъ пунктѣ и возгорѣлась ѣдкая полемика Вольтера противъ „*Système de la nature*“.

Послѣдняя же, напротивъ, провозглашаетъ единственно послѣдовательной системой обращеніе всѣхъ вещей въ матерію и въ необходимо присущее ей движеніе. Дуализмъ, содержащій упомянутое систематическое удвоеніе, является непонятной нелѣпостью. Но поэтому Гольбахъ очень живо чувствуетъ, что ему труднѣе всего опровергнуть противоположную крайность — спиритуализмъ Беркли, и онъ выходитъ изъ затрудненія лишь благодаря тому, что, подобно тому, какъ поступилъ Кондильякъ въ гносеологическомъ отношеніи, объявляетъ это ученіе послѣдовательнымъ, но послѣдовательнымъ безуміемъ.

Отрицательныя слѣдствія всѣ на виду. Ближайшимъ будетъ систематическій атеизмъ; нея вторая часть занимается мало оригинальной, сравнительно съ болѣе ранними опытами, критикой понятія Бога. Она показываетъ, какимъ образомъ это предвзятое удвоеніе понятія природы возникло изъ страха и незнанія изъ ряда вонъ выходящихъ явленій природы. Въ дѣйствительности содержаніе этого понятія чисто отрицательное, оно — гипостазированіе отрицанія матеріи. Всѣ существа, помѣщаемыя по ту сторону матеріи, воображаемы. Въ этомъ смыслѣ Система оспариваетъ не только церковныя вѣрованія, но и деизмъ, стараясь показать, что послѣдній всегда вынужденъ какимъ бы то ни было образомъ амальгамироваться съ суевѣрными представленіями, и даже пантеизмъ, ибо онъ въ своемъ имени сохраняетъ еще остатокъ религіознаго воззрѣнія. Она полемизируетъ противъ всякой религіи, не только въ виду ея теоретической ложности, но и изъ за нравственныхъ и социальныхъ причинъ. Въ вѣрѣ въ Бога она видитъ главный источникъ человѣческой испорченности и человѣческаго несчастія. Атеизмъ же, учить она, напротивъ, освобождаетъ отъ глупой боязни діавола, онъ защищаетъ отъ бесполезныхъ угрызѣній совѣсти и — здѣсь Гольбахъ киваетъ главнымъ образомъ на Ламеттри — не заставляетъ, какъ всѣ религіи, жертвовать наслажденіемъ земной жизни для ничего не стоящихъ химеръ потусторонняго бытія.

Въ этихъ послѣднихъ выраженіяхъ можно снова узвать матеріалистическій эвдемонизмъ. Слѣдно, начало которому было положено Ламеттри, вполнѣ удалось. Ибо и человѣкъ, конечно, является въ Системѣ лишь такимъ же тѣломъ, какъ и остальные. Его мышленіе — это функція мозга, его воля — дѣятельность моторныхъ нервовъ, подъ душой же можно понимать лишь нѣчто отрицательное. Она бессмыслица, а свобода и безсмертіе — иллюзіи. На мѣсто психологіи выступаетъ физика нервовъ, и преобразование ощущеній въ мышленіе, а побужденій въ волю слѣдуетъ понимать съ этой фізіологической точки зрѣнія. Само собой разумѣется, что сюда присоединяется сенсуалистическая теорія познанія; само собой разумѣется также и прямолинейный эвдемонизмъ нравственности. Три основныхъ формы матеріальнаго движенія, инерція, притяженіе и отталкиваніе, возвращаются, какъ молекулярныя и невидимыя формы, въ образѣ себялюбія, любви и ненависти, и изъ этихъ элементовъ строится, какъ физическая, такъ и психическая жизнь. Но ошибочно считать эти формы движенія имматеріальными, и слѣдовательно во всѣхъ случаяхъ лучше прибѣгать къ совѣту врача, чѣмъ духовника. Но такъ какъ при всякихъ рѣшеніяхъ воли вопросъ лишь въ томъ, какимъ образомъ лучше всего осуществить свое благо, то Система отрицаетъ, что правильно понятый интересъ человѣка всегда стоитъ въ связи съ интересомъ общества. Такимъ образомъ мораль Гольбаха принимаетъ социалистическую окраску ассоціаціонно-психологическаго утилизма, и подчеркиваетъ, главнымъ образомъ, гражданскую добродѣтель, какъ основу всѣхъ остальныхъ. Въ то же время его поня-

жаніе всей общественной и исторической жизни свидѣлствовать о дальнорзкоркости и величіи его взгляда. Онъ разсматриваетъ исторію, какъ могучій механизмъ сложныхъ движеній, онъ видитъ въ переворотахъ государственной жизни нѣчто вродѣ урагановъ и землетрясеній и выводитъ, что какъ то, такъ и другое, будучи разряженіемъ элементарныхъ силъ, естественно, и потому имѣетъ свое оправданіе. Самъ онъ лично былъ приверженцемъ суверенности народа и предсказалъ бурю революціи, начало которой совпало съ годомъ его смерти.

Развитіе французскаго мышленія требовало, чтобы всѣ его элементы выступили на видъ въ рѣзкой и рельефной формѣ. Но это наиболѣе крайнее изъ его слѣдствій въ своей сухой систематичности и прозаической трезвости не удовлетворяло потребности времени. „*Système de la nature*“ не имѣла успѣха. Напрасно Гольбахъ въ своемъ сочиненіи „*Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*“ (Paris 1772), какъ мѣтко выразился Гриммъ, приспособлялъ матеріализмъ къ пониманію горничныхъ и парикмахеровъ; напрасно Гельвецій, наряду съ другими популярными изложеніями, въ своемъ „*Vrai sens du Système de la nature*“ (London 1774) красиво пересказалъ ея содержаніе: публика оставалась холодной, а опровергающія сочиненія сыпались градомъ. Франція, съ горячей страстностью стремившаяся къ освобожденію отъ своихъ бѣдствій, не могла вдохновиться голымъ остовомъ закона природной необходимости, предъ которымъ все являлось одинаково цѣннымъ, и не могла успокоиться на немъ. Революція требовала другого пророка, помимо знатнаго систематизатора матеріализма. Этимъ истиннымъ пророкомъ былъ Руссо.

§ 46. Жанъ Жакъ Руссо.

О большинствѣ мыслителей французскаго Просвѣщенія можно сказать, что они были интересны, какъ личности, чѣмъ какъ философы; это справедливо и относительно Вольтера и Дидро, но въ наибольшей степени относительно Жана Жака Руссо. Запутанные, отличающіеся другъ отъ друга, какъ свѣтъ и тѣнь, пути его внѣшней и внутренней жизни извѣстны изъ „*Confessions*“, въ которыхъ онъ не могъ упустить случая, чтобы не пококетничать своими слабостями, также какъ своими достоинствами. Руссо родился въ 1712 г. въ Женевѣ и, побуждаемый глубокой потребностью образованія, пробился удивительными окольными путями. Онъ убѣжалъ изъ ученія и одно время былъ слугой одной богатой дамы, позднѣе же какого то графа. Затѣмъ, избавившись изъ подобнаго положенія, онъ съ удивительной измѣчивостью искалъ себѣ мѣста въ различныхъ областяхъ, пока не нашелъ, наконецъ, малозамѣтнаго пристанища у одной покровительницы. Когда онъ позднѣе пробовалъ свое счастье въ Парижѣ, то благодаря разностороннимъ знаніямъ и блестящимъ качествамъ своего ума, онъ съ полнымъ правомъ вступилъ въ кругъ образованныхъ людей. Въ своей личной жизни онъ

заклучилъ непонятную связь, висѣвшую камнемъ на его шеѣ до самой смерти; а въ то же время онъ жилъ въ кругу энциклопедистовъ и называлъ Дидро своимъ другомъ. Вопросъ, предложенный дижонской Академіей для конскаціи преміи побудилъ его написать „Discours sur les sciences et les arts“, появившійся въ 1750 г.; это сочиненіе однимъ ударомъ обосновало его европейскую славу и поставило его въ ряды наиболѣе прославленныхъ и читаемыхъ писателей Франціи. Его научное образованіе было недостаточно, его философское мышленіе поверхностно, его логика очень невыдержана. Однако его стиль былъ настолько же блестящъ и увлекателенъ, какъ стиль Вольтера, и онъ даже превосходилъ Вольтера манерой писать, чарующей силой вдохновенія, проникающаго въ его сочиненія. Оттого-то вліяніе Руссо было громадно; онъ, пожалуй, больше, чѣмъ Вольтеръ нашелъ себѣ почитателей и приверженцевъ какъ во Франціи, такъ и за ея предѣлами, а молодой литературной Германіи онъ былъ безусловно симпатичнѣе Вольтера. Но тотъ разладъ съ обществомъ, на который указываютъ его сочиненія, былъ личнымъ. При всемъ одушевленіи, пробуждаемомъ его произведеніями, онъ стоялъ одинокимъ. Унообразіе его образа мыслей дѣлало его противникомъ всѣхъ партій. Къ этому въ Руссо, въ человѣкѣ, наибавнѣйшимъ догматомъ котораго была несокрушимая и первоначальная доброта человѣческой природы, присоединилась недовѣрчивость ко всѣмъ окружающимъ, коренящаяся въ безмѣрномъ тщеславіи и дошедшая до ясно выраженныхъ признаковъ маніи преслѣдованія. Дикія страсти и печальный опытъ довершили остальное, затемнили его умъ, и такое настроеніе характеризуется лучше всего тѣмъ, что послѣ того какъ Юмъ взялъ Руссо съ собой въ Англію, послѣдній вскорѣ разошелся съ нимъ тамъ, вообразивъ, что его доброжелатель въ заговорѣ съ его врагами. По возвращеніи онъ жилъ, не вступая ни съ кѣмъ въ общеніе, въ различныхъ мѣстахъ, куда его приглашали знатные почитатели, и умеръ одинокимъ и озлобленнымъ въ 1778 г. въ Эрменонвилѣ.

Онъ не дожидъ до революціи и былъ вполне искрененъ, когда самъ лично всегда съ ужасомъ думалъ о всякомъ насильственномъ переворотѣ, и все-таки его сочиненія болѣе чѣмъ всякія другія подготовили французскую революцію. Руссо философъ революціи. Она была лишь осуществленіемъ его теорій. Въ этомъ заключается его культурно-философское значеніе. Основаніе этому прежде всего въ томъ, что онъ, какъ никто другой, философски формулировалъ культурную проблему современнаго міра. Возрожденію вознело научное и художественное образованіе до степени соціальной силы, и уже мыслители того времени, какъ впоследствии мыслители Просвѣщенія, боролись за соціальную проблему образованія. Чѣмъ болѣе демократично было французское Просвѣщеніе, чѣмъ настойчивѣе требовало оно, чтобы разуму принадлежало рѣшающее слово въ устройствѣ человѣческой жизни, тѣмъ значительнѣе казался ему вопросъ, въ какомъ отношеніи другъ къ другу находятся уметвенная культура и счастье человѣка. Въ этомъ вопросѣ ле-

жить и центр тяжести мышления Руссо. Но именно въ отвѣтъ на него высказывается глубокое противорѣчіе его природы. Благороднѣйшей чертой его безпорядочнаго юношескаго развитія было стремленіе къ образованію, а сочиненіе, сдѣлавшее его знаменитымъ, содержало доказательство того, что образованіе, есть уклоненіе отъ естественнаго и потому нормальнаго состоянія человѣчества. Руссо, послушный ученикъ Просвѣщенія, былъ, съ одной стороны, его наиболѣе радикальнымъ представителемъ, а съ другой, его безпощаднѣйшимъ врагомъ. Занятіе социальными проблемами и прежде всего обсужденіе вопроса о положеніи, которое образованіе и образованные классы должны занимать въ обществѣ, было въ то время модой во Франціи. Но нисколько оригинальная, если не считать случайныхъ намековъ Мандевилля и Ламеттри, парадоксальность Руссо оказала такое изъ ряда вонъ выходящее вліяніе потому, что она поразила въ самое сердце Франціи при ея тогдашнемъ положеніи. На темномъ фонѣ угнетеннаго и повергнутаго въ бѣдствіе народа, тѣ круги парижскаго общества, въ которыхъ просвѣтительное образованіе нашло пріютъ, вели существованіе, глубокая безправственность котораго невольно должна была заставить усомниться въ социальномъ достоинствѣ умственной культуры. И Руссо, глубоко сочувствующій народу, изъ котораго самъ вышелъ, обобщилъ этотъ фактъ и пришелъ къ заключенію, что культура со всѣми своими преобразованиями въ научной, художественной и социальной жизни, всегда лишь все болѣе и болѣе удаляла человѣчество отъ состоянія, которое должно быть идеаломъ общества. Показавъ результаты умственной культуры, онъ привелъ ее *ad absurdum*. Онъ объявилъ, что она корень того зла, которымъ болѣетъ общество и противопоставилъ идеалъ золотого вѣка искусственной машинѣ человѣческой культурной жизни со всѣми ея нравственными и физическими недостатками, представленными Мандевиллемъ, какъ ея необходимыя предпосылки. Руссо повѣствуетъ человѣку о томъ, что онъ вышелъ изъ рукъ природы, подобнымъ счастливому ребенку, покоящемуся на груди матери и находящему въ ней удовлетвореніе всѣхъ своихъ потребностей; онъ думаетъ, что культура вырвала его изъ этого блаженнаго состоянія и тѣмъ испортила всю его сущность, его мышленіе и его волю. Въ этихъ разсужденіяхъ Руссо и еще болѣе въ поэтическомъ изложеніи его появившагося въ 1761 г. романа, „La nouvelle Héloïse“, слышится голосъ личной тоски, тоски по горамъ родной Швейцаріи, среди которыхъ онъ мечтаетъ въ лучшіе дни своего дѣтства, тоски по идилліи такой жизни, которая бы повсюду въ достаточной мѣрѣ соприкасалась съ природой. Но въ этомъ слышится въ то же время голосъ болѣе глубокой тоски, всегда охватывающей человѣка во времена бѣдствій и порока, тоски по естественному строю человеческой жизни. То фаустовское стремленіе, которое оживляло Возрожденіе, было удовлетворено лишь въ самой незначительной степени, и развитіе современной культуры вызвало, особенно во Франціи, обстоятельства, дѣлавшія еще болѣе интенсивнымъ это чувство тоски по природѣ. Несмотря на всѣ

искусства и все науки ничто на свете не стало лучше: разнузданное и разрозненное больше чем когда либо общество держалось лишь путем искусственного обмана относительно своего давно нарушенного равновесия. Заслуга Руссо в том, что он разоблачил этот обман. В этом заключалась его коренная противоположность Просвещению. Он безощадно показывал, каковы образом все приобретения науки прошли бесцельно для социальных нужд, и каковы образом усложнение жизни, вытекающее из культуры, сделало человечество не более счастливым, а более несчастным.

Но Руссо не удовлетворяется этим. Он хочет открыть сокровеннейший корень такого бедствия и спрашивает себя, на чем основывается вредное действие культуры? Всякая культура есть разделение труда, она необходимо развивает неравенство людей, и в этом неравенстве, думает он, лежит источник всего зла. Подобные разсуждения его „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ (1753) становятся понятными лишь на фоне обстоятельств, при которых действительно данное неравенство людей обнаруживалось самым вопиющим образом, и связь его мыслей понятна лишь после напоминания, что со времени Возрождения именно образование сделалось могущественным рычагом социального неравенства людей. В этом именно пункте Руссо стоит непосредственно перед тайной современной культуры. Вопрос ее, становящийся все более жутким, есть вопрос о степени распространения, которое может найти среди людей высочайшее благо культуры, образование, без вреда для общества. Руссо показывает, как уже первые ступени прогресса культуры содействовали тому неравенству, из которого и возникло несчастье. Каждый шаг, при помощи которого человечество возвышалось над природным состоянием, заставлял расти неравенство и делать его более гнетущим. Съ установлением собственности была создана противоположность между богатством и бедностью, назначение правительства разделило людей на сильнейших и слабейших, а произвольный захват правительственной власти отдал, наконец, слугу в руки господина. Драматичное противоположным Гоббсу образом Руссо также хочет доказать, что государственная жизнь и вообще все состояние культуры есть „bellum omnium contra omnes“. Культурная жизнь человека самая развращенная и утонченная форма борьбы за существование. Истинное естественное состояние, как его рисует себе Руссо, это состояние кивалищеского мира, в котором человек живет по законам природы, не соединяясь в общества и ограничиваясь лишь природными потребностями. — идеал, относительно которого Вольтер вполне справедливо выразил, что он снова хочет сделать человека скотом, в который возник у Руссо не без литературной связи с Робинзонадами: из последних же английская поэзия сначала искала спасения от пресыщения культурной жизнью.

Однако Руссо не был мечтателемъ, считавшимъ возможнымъ непосредственно снова вернуть это естественное состояніе. Культура съ ея зломъ есть фактъ. Человѣкъ, рождающійся въ обществѣ, не можетъ вырасти дикаремъ. Естественное состояніе разъ навсегда утеряно: да и вообще оно не есть самое высокое, чего въ состояніи достичь человѣкъ. За его предѣлами, конечно, также возможно совершенствованіе человѣческой сущности: послѣднее только не лежитъ въ направленіи, по которому до сихъ поръ шла исторія. Прежде же всего слѣдуетъ снова устранить, насколько возможно, преднія послѣдствія существовавшего до сихъ поръ развитія. При такихъ обстоятельствахъ, въ виду бѣдствій настоящаго времени возникаетъ лишь одна задача, — придать этой культурной жизни такое направленіе, при помощи котораго она снова приблизилась бы къ естественному состоянію. Она должна слѣдовать этому направленію, какъ въ индивидуумѣ, такъ и въ обществѣ. Современный культурный человѣкъ не можетъ болѣе вырасти дикаремъ, а нуждается въ воспитаніи, но такомъ, которое его не коверкало бы, а естественно развивало. Современное общество уже болѣе не есть только сумма естественныхъ индивидуумовъ, но оно нуждается въ узаконенной формѣ общежитія; однако не въ такой, которая бы возводила неравенство въ свой принципъ, а такой, которая была бы основана на природномъ равенствѣ всѣхъ и гарантировала бы каждому неприкосновенность его первоначальнаго права. Такимъ образомъ положительные проекты Руссо развиваются въ ученіи о воспитаніи и въ ученіи о государствѣ.

Педагогическое произведеніе „Emile ou de l'éducation“ (появившееся въ 1762 г.) въ своихъ отдѣльныхъ положеніяхъ сильно зависитъ отъ Локка. Но ни одно изъ направленій локковского эмпиризма не подчеркивается имъ болѣе, чѣмъ индивидуализмъ. *Развитіе природной индивидуальности* является для него главнѣйшей руководящей нитью. Практиковавшееся до сихъ поръ воспитаніе тормозило такое развитіе и въ тѣлесномъ, и въ умственномъ отношеніи: въ тѣлесномъ, благодаря возведенной въ систему искусственности и подавленію природной потребности движенія, въ умственномъ, благодаря ученію, исключительно ссылающему на авторитетъ, и одностороннему теоретическому развитію. Въ первомъ случаѣ Руссо обнаруживаетъ весь натурализмъ своего характера: онъ хочетъ, чтобы дитя росло среди природы, вполнѣ свободно развивая свои потребности, и идетъ дальше Локка, требуя такого отношенія къ тѣлесному развитію, которое бы ставило его на самый первый планъ. Если онъ этимъ подалъ поводъ для преувеличній нѣмецкаго филантропинизма, то все-таки не слѣдуетъ забывать, что и великій реформаторъ современной педагогики, Песталоцци, опирался на Руссо. Наглядное развитіе мышленія отдѣльной личности и самостоятельное развитіе индивидуальнаго характера, систематическимъ проведеніемъ которыхъ Песталоцци побѣдилъ односторонности филантропинизма, не были забыты и Руссо; хотя нельзя отрицать, что низкая оцѣнка, придаваемая имъ теоретическому образованію, рѣшительно содѣйствовала возникновенію такихъ

односторонностей. Что касается до психического развитія, то значение Руссо въ томъ, что онъ искалъ его центръ тяжести въ элементъ, образующемъ естественную подкладку всякой душевной дѣятельности: въ *чужестранности*. Онъ прежде всего сводитъ сложность культурной жизни къ тому, что во всѣхъ областяхъ первоначальное чувство потеряло свое естественное право, что люди болѣе не полагаются на этотъ внутренній голосъ природы, но всегда руководствуются согласными съ разумомъ размышленіями. Вооруженный этой основной мыслью, Руссо возстаетъ противъ рационалистическаго характера Просвѣщенія и самымъ рѣзкимъ образомъ наметываетъ границу его системы образованія. Сдѣлать все зависимымъ отъ разума, урегулировать все абстрактными принципами — было главной тенденціей Просвѣщенія, и сухая, лишенная поэзіи разсудочность и неестественное хладнокровіе являлись ея общей сущностью. Въ противовѣсъ этому Руссо придаетъ значеніе элементарной энергіи человѣческой природы. Евангеліе, которое онъ проповѣдывалъ, было евангеліемъ чувства. Онъ взялъ на себя роль выразителя чувства страданія угнетеннаго народа и съ ожесточеніемъ нападалъ на тѣ классы, которые, въ высокомъ ступени своего научнаго развитія, потеряли вниманіе естественныхъ ощущеній своего собственнаго сердца и ощущеній огромнаго большинства людей. Онъ рвался изъ сухого, разсудочнаго Просвѣщенія и придаетъ своему навсѣмъ здоровому стремленію форму провозглашенія исконнаго права чувства.

Съ этой точки зрѣнія Руссо оспаривалъ радикальные слѣдствія, выведенныя французскою наукой. Онъ разошелся съ ней, и это внѣшнимъ образомъ выразилось въ его отказѣ отъ участія въ *Энциклопедіи*, въ религиозномъ вопросѣ. Онъ называлъ надменностью, допускать относительно этихъ высокихъ и послѣднихъ предметовъ человѣческой жизни лишь то, что можетъ признать наука. Этотъ упрекъ былъ обращенъ не только противъ матеріализма, холодная безчувственность котораго до крайности возмущала горячее сердце Руссо, но прежде всего противъ деизма, желавшаго ограничить свои изъясненія тѣми утвержденіями, которыя онъ находилъ возможнымъ сдѣлать доступными научному познанію. Въ противоположность имъ знаменитое „Вѣроисповѣданіе савойскаго викарія“ учить религіи чувства. Руссо напоминаетъ Паскаля, когда неустанно доказываетъ, что религія находится не въ головѣ, а въ сердцѣ, и поборникомъ хладнокровной науки, что она не смѣетъ касаться священнаго содержанія чувства. Съ пламеннымъ одушевленіемъ проповѣдывалъ онъ эту религію чувства. Онъ отвергъ сенсуализмъ, забывающій изъ за своего разсмотрѣнія низшей, въ которой элементы представленія вступаютъ между собой, связующую душу, присоединяющую къ нимъ свое собственное содержаніе. Эту критику сравнивали съ критикой шотландцевъ, но первая оперируетъ на совершенно иной почвѣ, чѣмъ вторая. Въ члѣнѣ гомогеннаго здраваго смысла, который шотландцы будто бы постигаютъ путемъ самонаблюденія, она ставитъ естественное чувство, и, какъ и очень тонкія изслѣдованія шотландцевъ, безпредѣльно

далеки отъ огня вдохновенія, пылавшаго въ чувствахъ Руссо. Обиженность между ними проявляется лишь въ оспариваніи ассоціаціонной психологій: какъ шотландцы, такъ и Руссо отрицають возможность того, чтобы изъ душъ идеи вступали въ связь другъ съ другомъ, а сама душа не была бы при этомъ активной.

Какъ и всѣ *религии чувства*, религія Руссо относилась критически и полемически къ положительнымъ догматамъ. Догматъ казался Руссо ученымъ искаженіемъ естественнаго религіознаго чувства и, пользуясь деструктивной критикой, онъ старался представить его безполезнымъ и вреднымъ. При этомъ съ нимъ произошло то же, что и съ мистиками, которыхъ его религіозныя убѣжденія безусловно напоминаютъ, хотя онъ, съ своей стороны, крайне оригинальнымъ образомъ пытался соединить религіозное чувство съ естественнымъ чувствомъ. Онъ разошелся со всѣми партіями: однимъ казался онъ слишкомъ вѣрующимъ, другимъ недостаточно вѣрующимъ. Энциклопедисты, которые сначала думали, что могутъ считать его своимъ, стали нападать на него, когда онъ откровенно признался, что дѣйствительно обладаетъ глубокой и истинной религіозностью: ортодоксисы же преслѣдовали его потому, что онъ объявилъ несущественной ту форму, въ которую они облекли религіозную жизнь. Такимъ образомъ Руссо стоялъ одинокимъ: но онъ былъ одинокъ только въ мірѣ ученыхъ, въ противорѣчивыхъ мнѣніяхъ которыхъ, онъ видѣлъ лишь высокомеріе образованности. За нимъ стояла масса народа; для чувства народа онъ искалъ и нашелъ выраженіе. Таково истинное культурное положеніе Руссо: онъ ходатай народа передъ ученымъ, ходатай чувства передъ развитіемъ интеллекта.

Приблизительное такое же положеніе отмѣчаетъ въ политическомъ отношеніи и „*Contrat social*“. Онъ также вполне опирается на пріобрѣтенія философіи права въ эпоху Возрожденія и Просвѣщенія. Но въ противоположность историческимъ ограниченіямъ, которыя привели къ понятію конституціоннаго государства, онъ основываетъ свое ученіе о лучшемъ государствѣ на чувствахъ *свободы* и *природнаго равенства*, разсматриваемомъ имъ, какъ данное въ самой сущности челоѣка. Этотъ трудъ образуетъ дополненіе къ сочиненію О неравенствѣ людей. Онъ признаетъ, что социальное неравенство, неравенство собственности и обязанностей, сдѣлалось неизмѣняемымъ фактомъ культуры, и хочетъ доказать, что единственнымъ коррективомъ этого можетъ служить абсолютное равенство правъ, передъ которыми исчезаютъ всѣ классовыя различія. Государство должно снова вернуть въ культуру значеніе требованій природы. Поэтому государственныя идеалы Руссо абсолютно республиканскій и демократическій. Онъ оспариваетъ представительную систему Локка и Монтескье не только потому, что она надѣляетъ различные классы общества различными политическими правами, но и потому, что она вообще заключаетъ отказъ отдѣльныхъ лицъ отъ права голоса въ пользу представителя и тѣмъ одаряетъ личность послѣдняго правомъ, преступающимъ обычный предѣлъ. Онъ оспариваетъ раздѣленіе властей, состав-

ляющее сущность конституционализма. Только воля народа суверенна, и ее суверенность недѣлима. Поэтому, если Руссо въ особомъ проведеніи этого идеала на основаніи общей выборной системы обнаруживаетъ аристократическую тенденцію въ томъ смыслѣ, что на государственныя должности должны всегда быть избираемы лучшіе и проицательнѣйшіе люди, то всетаки весь его *демократизмъ* проявляется въ желаніи, чтобы дѣятельность управленія и весь механизмъ государственной жизни контролировался и регулировался постоянными и самими собой соединяющимися народными собраніями. Въ распоряженіи этой непосредственно выраженной воли народа, въ силу того, что она никогда не можетъ имѣть въ виду что либо, кромѣ всеобщей пользы, должно каждое мгновеніе находиться какъ устраниеніе правительства, такъ и измѣненіе строя. Безъ сомнѣнія эти теоріи Руссо сложились у него подъ вліяніемъ условій его родины, Швейцаріи, и онъ совершенно скрылъ отъ себя ихъ опасную оборотную сторону. Онъ втихомолку допускалъ, какъ извѣстно, не всегда вѣрную предпосылку, что республиканецъ eo ipso хорошій человекъ, имѣющій въ виду общее благо при осуществленіи своего политическаго права голоса даже тамъ, гдѣ это мѣшаетъ его собственному благу, и что онъ въ то же время проицательный человекъ, постоянно ищущій народное благо въ надлежащемъ направленіи. Его теорія забываетъ ни болѣе, ни менѣе какъ средняго человека и работаетъ въ руку тому *деспотизму массы*, который развился во французской революціи въ большихъ, а въ другихъ республикахъ въ малыхъ размѣрахъ. Этотъ деспотическій характеръ, неизбѣжнымъ образомъ присущій демократической республикѣ, яснѣе всего выступаетъ въ церковно-политическихъ воззрѣніяхъ Руссо. Нельзя приписать случаю его полное согласіе въ этомъ съ Гоббсомъ: ибо существуютъ лишь двѣ формы деспотизма—абсолютная монархія и демократическая республика; и если Гоббсъ сдѣлалъ я религію, наряду со всею государственной жизнью, зависимою отъ произвола повелителя, то Руссо требовалъ того же для произвола большинства. Передъ чистой религіей чувства всѣ формы догматизма и вѣшняго «культа» казались ему одинаково малозначущими. Если поэтому совѣстная жизнь общества нуждается въ вѣшнемъ устройствѣ и установленіи религіозной жизни, то въ чисто религіозномъ смыслѣ вполне безразлично, которая изъ вѣшнихъ формъ будетъ выбрана съ этой цѣлью, и тогда выборъ между ними, разумѣется, можетъ принадлежать лишь верховному главѣ, т. е. у Руссо всемогущей волѣ народа, высказывающейся въ рѣшеніи большинства. Государство не можетъ терпѣть въ себѣ никакихъ обществъ, не созданныхъ имъ самими, поэтому оно является единственной инстанціей и для положительной религіи, которая должна исповѣдываться въ немъ.

Насколько мало самъ Руссо думалъ о возможности реализовать свои идеалы путемъ насиія, настолько могущественна оказалась одна

революційная сила его сочиненій. Онъ бросилъ искру въ бочку съ порохомъ. Столѣтіе привыкло критиковать во всѣхъ областяхъ существующіе факты общественной жизни съ точки зрѣнія размышляющаго разума. Оно привыкло понимать идеаль разума въ то же время какъ такой, который имѣетъ свое основаніе въ природѣ вещей. Но никогда еще такимъ краспорѣчивымъ образомъ и въ такихъ величественныхъ чертахъ, какъ это сдѣлалъ Руссо, не апеллировали къ естественному чувству, помимо разума и разсужденія. Возрожденіе неяснымъ чувствомъ начало стремиться къ природѣ и природной сущности, вѣкъ Просвѣщенія серьезнымъ трудомъ старался проникнуть въ познаніе природы и природной сущности вещей, и лишь въ концѣ ихъ появились результаты этого знанія, поскольку они касаются состоянія человѣческаго общества, какъ картина идеальнаго состоянія свободы и равенства, основанная на глубокомъ и вдохновенномъ чувствѣ. Но это не было чувство отдѣльнаго человѣка, это было страстное стремленіе націи, можно сказать, даже всего континента. Руссо выговорилъ слово, равнѣе съ языкомъ сотенъ и тысячъ людей, и его сочиненія зазвучали по Европѣ, какъ лозунгъ движенія, волны котораго вздымались все выше и, наконецъ, смыли старые порядки. Если Руссо оказалъ подобное дѣйствіе скорѣе, чѣмъ остальные, большей частью гораздо болѣе крайніе, мыслители, то это зависѣло отъ той ясной формы, въ которой онъ изложилъ самую проблему умственной культуры. Его доказательство предкаго вліанія культуры, при элементарной силѣ чувства, которое онъ при этомъ затрогивалъ въ сердцахъ народа, болѣе чѣмъ что либо способствовало тому, чтобы подорвать уваженіе къ исторически сложившимся условіямъ. Сочиненія Руссо отмѣчаютъ въ умственномъ движеніи *разрывъ съ исторіей*, осуществившійся въ общественной жизни путемъ революціи. Ибо исторія человѣческаго рода есть не что иное, какъ развитіе культуры, и кто, подобно Руссо, отрицаетъ значеніе культуры для человѣка, тотъ отбрасываетъ вмѣстѣ и исторію. Кто научился осуждать, а затѣмъ и презирать приобрѣтенія этой культуры, нуждается лишь въ одномъ шагѣ, чтобы устранить ихъ, если они ему неудобны. И почему бы, съ другой стороны, человѣку, отуманенному грезой счастливаго естественнаго состоянія, которое на горѣ человечеству было разрушено исторіей, не попробовать сдѣлать изъ этой исторіи *tabula rasa* и снова не вернуть прежнее естественное состояніе?

Этимъ направленіемъ, принятымъ вліаніемъ идей Руссо, и его цѣлью, революціей, завершается *неисторическій обрывъ мысли*, образующій существенный недостатокъ философіи эпохи Просвѣщенія. Ея убѣжденія зародились изъ методологическихъ стремленій, направившихъ цѣлью истинное познаніе природы, и завершились великими приобрѣтеніями естествознанія. Философія углубилась въ вѣчно неизмѣнные законы жизни природы и потеряла пониманіе закона развитія, управляющаго всей исторической жизнью. Эпоха Просвѣщенія не сумѣла сдѣлать ничего лучшаго съ продуктами исторіи, какъ измѣрять ихъ достоинства

масштабомъ истины разума, которую она, какъ ей казалось, могла черпать изъ законовъ природы. И когда среди бѣдствій существующаго порядка страстное чувство нарисовало себѣ идеальную картину естественнаго состоянія общества, тогда сочли необходимымъ только упразднить историческія формы, чтобы на ихъ мѣсто поставить строй, продиктованный разумомъ. Сочиненія Руссо привили эту страстность массѣ, и она осуществила то, что онъ, правда, думалъ, но чего никогда не желалъ. Вулканъ, самымъ чувствительнымъ сейсмографомъ котораго онъ былъ, прорвался наружу и излилъ губительный огонь своихъ потоковъ на города людей. Провозгласили права человека, вѣчное и неприкосновенное значеніе которыхъ проповѣдывалъ Руссо. Естественное состояніе наступило. Но оно оказалось не идилліей Руссо, а трагедіей терроризма: оно было „*bellum omnium contra omnes*.“ Гоббесъ одержалъ верхъ надъ Руссо.

ГЛАВА VII.

Нѣмецкое Просвѣщеніе.

Столѣтіе Просвѣщенія въ своей духовной и особенно философской жизни является главнымъ образомъ эпохой наслажденія. Пользуясь полнотой умственной свободы, завоеванной Возрожденіемъ, и неограниченно распоряжаясь великими принципами мысли, выработанными XVI и XVII в. в., обогащенная сокровищами новаго знанія, которое безъ труда распространялось по пути твердо установленныхъ методовъ, эпоха эта наслаждалась гордымъ сознаніемъ своего превосходства и своего внутреннего содержанія. Отуманенная величіемъ собственнаго мышленія, философія этого столѣтія считала возможнымъ смотрѣть на результаты, добытые болѣе ранними временами, какъ на слабыя предвидѣнія ея собственнаго совершенства, и, съ другой стороны, считала себя достаточно сильной, чтобы желать управлять реальнымъ міромъ своими собственными идеями. То, что она сама прибавила къ великимъ мыслямъ, полученнымъ ею въ наслѣдство, состояло главнымъ образомъ въ ихъ энергичной и прямолинейной разработкѣ, въ силу которой общіе принципы, постепенно развѣтываясь, проникали въ самые отдаленные уголки научнаго изслѣдованія, и кромѣ того въ остроумной, перешедшей въ національныя литературы, формулировкѣ этихъ воззрѣній.

Этотъ преобладающій характеръ наслажденія нигдѣ не выступалъ такъ живо и осязательно, какъ въ движеніи нѣмецкаго Просвѣщенія. Последнее обуславливалось уже тѣмъ, что нѣмецкая нація не принимала участія въ выработкѣ великихъ принциповъ научнаго мышленія, происшедшей въ XVII вѣкѣ. Поэтому сначала она ограничилась однимъ лишь восприниманіемъ эмпиризма и рационализма и только въ лицѣ Лейбница впервые предприняла попытку соединить обѣ великихъ противоположности, надъ которой и работала въ продолженіе всего XVIII вѣка. Такимъ образомъ Лейбницъ сдѣлался умомъ, господствующимъ надъ нѣмецкимъ Просвѣщеніемъ: но своеобразная форма, въ которой его ученіе появилось въ свѣтъ, повело къ тому, что идейное содержаніе нѣмецкаго Просвѣ-

щенія было обусловлено, главнымъ образомъ, знакомствомъ сначала съ французской, а затѣмъ все болѣе и съ англійской литературой. Поэтому издавна начало повѣйшей нѣмецкой философіи приурочивается къ Лейбницу, и его появленіе, дѣйствительно, имѣетъ такое значеніе, что способно затмить все предшествующее концу XVII столѣтія. Однако и въ теченіе XVII вѣка, по крайней мѣрѣ кое гдѣ, въ темнотѣ загорались второстепенныя звѣзды, которыя, конечно, были обязаны почти всею своимъ свѣтомъ безъ исключенія великимъ умамъ чужбины; но при этомъ всетаки онѣ послужили къ тому, что духъ свободнаго изслѣдованія не исчезъ безслѣдно. И самъ Лейбницъ былъ въ состояніи собрать разсѣянныя лучи для болѣе живого воздѣйствія лишь благодаря установившемуся вліянію этихъ звѣздъ второй величины.

§ 47. Германія въ XVII столѣтіи.

Выше уже было упомянуто, что великое общее культурное несчастье нѣмецкой націи, тридцатилѣтняя религіозная война, задержало и юное движеніе нѣмецкой философіи. Когда нація увидѣла свою территорию очищенной отъ чужестранныхъ войскъ, и, вернувшись къ болѣе спокойнымъ, хотя и несравненно печальнѣйшимъ обстоятельствамъ, снова облегченно вздохнула, то она нашла, что въ ея католическихъ университетахъ господствуетъ старая, а въ протестантскихъ новая схоластика, и что даже *мистическое движеніе*, которое до тѣхъ поръ еще продолжало бродить въ народѣ, исчезло вмѣстѣ съ умственной бодростью подъ гнетомъ вишней заботы. Лишь кое гдѣ послѣднее еще жило, но развиваясь далѣе внутреннимъ образомъ: напримѣръ, оно искало себѣ скорбное поэтическое выраженіе въ стихахъ Іоганна Шефлера, *Angelus Silesius*. Въ ученomъ мѣрѣ почти неограниченно господствовалъ *ортодоксизмъ*, и ученые вознаграждали себя за недостатокъ свободнаго движенія или діалектическими тонкостями, или безмысленнымъ нагроможденіемъ научнаго знанія. Разочарованность въ себѣ самой, овладѣвшая наукой при этихъ обстоятельствахъ по отношенію къ ученію, установленному помимо нея, отражается лучше всего въ *ортодоксальномъ скептицизмѣ* пражскаго премонстрандскаго аббата Іеронима Гирнгайма (1637 — 1679), сочиненіе котораго „*De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore*“ (Prag 1676) вполне достойно своего заглавія. Вмѣсто того, чтобы подобно англійскимъ и французскимъ скептикамъ извлекать изъ гносеологическаго изслѣдованія отрицательный результатъ и выводить отсюда, что спасеніе заключается только въ ученіи церкви, онъ наоборотъ, вполне ясно и открыто основываетъ скептицизмъ на ортодоксизмѣ. Онъ показываетъ, что основоположеніе причинности опровергается созданіемъ міра изъ ничего, а принципъ тождества — тріединностію, и извлекаетъ изъ этого противорѣчія лишь то слѣдствіе, что знаніе, основанное на столь ложныхъ принципахъ никоимъ образомъ не можетъ быть правдивымъ. Въ то же

время онъ придасть своему ученію основу, похожую на сенсуалистическую, какъ обыкновенно дѣлали іезуиты. Человѣческій разумъ связанъ съ чувствами и поэтому не можетъ познать сверхчувственное. Вместе съ тѣмъ этотъ слабый мыслитель не былъ въ состояніи избѣжать плѣнительнаго вліянія *парцельсievской натурфилософiи*, которая была ему сообщена, учившимъ въ Прагѣ Кропландомъ (Marcus Marci von Kronland † 1655) въ формѣ неяснаго сліянія послѣдней съ платоновскою идеологіей и аристотелевскою теоріей энтелехін.

Несмотря на эту всеобщую связанность, однако находились мыслители, сумѣвшіе оцѣнить значеніе новаго обоснованія науки, найденнаго тѣмъ временемъ философiей у народовъ запада, и сумѣвшіе явиться его представителями. Первое мѣсто среди нихъ занимаетъ Іоахимъ Юнгій (Joachim Jungius 1587 — 1657), дѣльный естествоиспытатель, который усвоилъ теоріи и точку зрѣнія *баконовскаго эмпиризма*, но при томъ былъ настолько свѣдущъ въ математикѣ, что находилъ въ ней счастливый противовѣсъ односторонностямъ Бэкона. Его „Logica hamburgiensis“ (появившаяся въ 1638 г.) показываетъ глубокомысленное соединеніе обоихъ направленій; она оказала безусловное вліяніе на Лейбница, о чемъ послѣдній самъ не разъ упоминалъ въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ.

Его теоріи могутъ быть разсматриваемы, какъ доказательство того, что стремленія Іоганна Кеплера (срав. выше стр. 71), какъ пи одиноку оказался сначала послѣдній въ своемъ отечествѣ, не остались однако и въ Германіи совсѣмъ безъ признанія и воздѣйствія. Въ одинаковомъ направленіи и къ одинаковой цѣли вело также и то растущее вліяніе, которое приобрѣло *картезіанство* въ продолженіе второй половины XVII вѣка. Путь, которымъ послѣднее проникло въ Германію, шелъ сначала черезъ Голландію, и уже Клаубергъ. (Clauberg) подвизавшійся въ Дюнсбургѣ, занялъ выдающееся мѣсто среди главъ картезіанской школы по вопросу объ окказионалистической проблемѣ. Позднѣе картезіанство переселилось въ Германію главнымъ образомъ при посредствѣ гугенотовъ, которые вслѣдствіе неблагоприятнаго для нихъ оборота религіозной борьбы во Франціи все большими массами покидали свою родину и шли въ Германію, гдѣ ихъ принимали съ распростертыми объятіями. Реформатскіе проповѣдники, шедшіе во главѣ, были по большей части приверженцами этой философiи и въ новомъ отечествѣ энергично содѣйствовали ея распространенію. Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ въ особенности упомянуть съ похвалою о дѣятельности проповѣдника Шована (Chauvain) въ Берлинѣ. Такимъ образомъ картезіанство совершило свое вступленіе и въ германскіе университеты. Ея наиболѣе выдающимся представителемъ здѣсь былъ Іоганнъ Христофоръ Штурмъ (Sturm 1635—1703), который подъ конецъ былъ профессоромъ въ Альтдорфѣ и въ своемъ „Compendium universalium seu metaphysica Euclidea“ не только предпринималъ полное проведеніе геометрическаго метода, но и обнаружилъ точное знакомство съ проблемами картезіанской школы.

Онъ колебался, какъ показываетъ его переписка съ Лейбницемъ, между точкой зрѣннн окказіонализма и склонностью къ ученію Малъбранша, но хотѣлъ развить далѣе принципъ математической достовѣрности въ духѣ Декарта. Введеніе математическаго метода встрѣчало особенное содѣйствіе со стороны математиковъ, и среди нихъ слѣдуетъ прежде всего назвать Эргарда Вейгеля, который именно въ этомъ направленіи проявлялъ въ Іенѣ свою многообразную и успѣшную дѣятельность.

Вліяніе, которое геометрическій методъ получилъ и въ отдѣльныхъ дисциплинахъ на разработку философскихъ проблемъ, почти явнѣе всего высказывается въ изслѣдованіяхъ по философіи права Самюэля Пуфендорфа. Онъ родился въ 1632 г., получилъ образованіе въ Лейпцигѣ и Іенѣ, и будучи воспитателемъ въ домѣ шведскаго посланника въ Копенгагенѣ, изучилъ во время случайнаго пѣиза ученія Гуго Гроція и Гоббеса; въ 1663 г. благодаря своему большому труду — „*Elementa juris universalis*“ (1660) онъ былъ призванъ на первую кафедру естественнаго и международнаго права въ Гейдельбергскомъ университетѣ; позднѣе онъ читалъ лекціи въ шведскомъ университетѣ въ Лундѣ, затѣмъ въ качествѣ государственнаго историографа переселился въ Стокгольмъ, а въ 1686 г., сохраняя ту же должность, перешелъ въ Берлинъ и умеръ здѣсь въ 1694 г. Въ своемъ сочиненіи, появившемся подъ псевдонимомъ Severinus de Monzambano въ 1667 г., „*De statu imperii germanici*“, онъ не только разработалъ научную сторону философіи права, но подробно занимался и общими проблемами социальной жизни, прежде же всего съ блестящимъ успѣхомъ явился за разсмотрѣніе жгучихъ правовыхъ вопросовъ, касающихся нѣмецкой имперіи, къ которой уже тогда начиналось внутреннее распаденіе. Его научное значеніе прежде всего въ томъ, что онъ первый сдѣлалъ попытку дедуктивно развить изъ основнаго принципа по геометрическому методу систему философіи права такимъ же образомъ, какъ этому училъ Декартъ применительно ко всей философіи. Какъ исходную точку подобной дедукціи онъ разсматриваетъ тотъ принципъ, что эгоистическій интересъ индивидуума осуществляется только чрезъ посредство общества; и онъ старается затѣмъ доказать, что и общество въ состояніи реализовать это лишь съ помощью государственнаго порядка. Онъ думаетъ, что въ данномъ принципѣ соединилъ вмѣстѣ основоположенія Гоббеса и Гуго Гроція. Закрытая форма строго математической аргументаціи, придавая имъ его ученію, была долгое время образцомъ философско-правовыхъ изслѣдованій; научная самостоятельность юриспруденціи, которой въ различныхъ направленіяхъ помогало Возрожденіе, казалась этимъ явнѣе достигнутой, и идеалъ Гоббеса, въ силу котораго ученіе о государствѣ должно быть чисто доказательной наукой, нашло свое осуществленіе.

Такимъ путемъ въ Германіи все болѣе осваивались съ геометрическимъ методомъ, и, въ концѣ концовъ, стали съ бездѣлительнымъ схематизмомъ возмѣну принимать его. Но дальнѣйшимъ слѣдствіемъ было

то, что такимъ образомъ умы скорѣе могли быть плѣнены величественнѣйшимъ результатомъ, вытекшимъ изъ этого метода. Правда, *спинозизмъ* самымъ горячимъ образомъ отвергался въ Германіи, какъ нехристіанское и безп्राветное ученіе, и, какъ это обыкновенно бываетъ, поносился именно тѣми, кто не былъ въ состояніи его понять. Въ общемъ онъ и здѣсь оставался опороченнымъ и неизвѣстнымъ, пока великіе умы XVIII столѣтія, по примѣру Лессинга, снова не открыли его. Вѣсѣтаки время отъ времени и въ XVII вѣкѣ находились люди которые, будучи привлечены точностью геометрическаго метода, оказывались достаточно свободными отъ предразсудковъ, чтобы опѣнить достоинства этой системы, и достаточно безстрашными, чтобы явиться ея защитниками. Извѣстное число приверженцевъ Спинозы, правда, даже въ XVIII в. избирало для распространенія ученія великаго философа осторожную и прячущуюся форму мнимаго опроверженія: такъ еще Лоренсъ Шмидтъ, издатель вертеймеровскаго перевода Библіи, обнаруживалъ въ 1744 г. прекрасный нѣмецкій переводъ „Этики“ съ приложеніемъ двухъ незначительныхъ параграфовъ изъ вольфовской „*Natürliche Theologie*“, какъ „*Widerlegung Spinoza's*“. Другіе, напротивъ, открыто принимали его сторону: изъ нихъ слѣдуетъ главнымъ образомъ назвать Фр. Вил. Штоша (Stosch), который въ своемъ сочиненіи „*Concordia rationis et fidei*“ (1692) употребляетъ спинозизмъ, какъ желанное орудіе въ борьбѣ съ ортодоксизмомъ. При этомъ онъ обнаруживалъ рѣшительную склонность понимать ученіе Спинозы въ смыслъ, приближающемся къ матеріализму. Какъ ни мало соответствовало это первоначальному духу спинозизма, но вѣсѣтаки, само собой разумѣется, и этотъ выводъ былъ поставленъ въ вину великому еретику, и эта матеріалистическая тенденція оказалась, конечно, лишнимъ предлогомъ выставить его ученіе возможно болѣе предосудительнымъ.

Противъ матеріализма должны были однако непосредственно вооружиться уже къ концу XVII столѣтія и остальные философскіе воззрѣнія; ибо вліянія французской и англійской литературы, именно ученія Гассенди и Гоббеса дали себя почувствовать въ этомъ направленіи. — Панкратій Вольфъ объявилъ въ своихъ „*Cogitationes medico-legales*“ (1697) мысли дѣйствіями тѣлеснаго механизма, возникающими изъ послѣдняго съ такой же необходимостью, какъ всѣ его остальные порожденія. Но самое рѣзкое выраженіе, при очевидной зависимости отъ Гоббеса, это матеріалистическое воззрѣніе получило благодаря пользующемуся дурной славой „*Briefwechsel vom Wesen der Seele*“. Это анонимное сочиненіе появилось въ 1713 г.; за авторовъ его ошибочно, а, быть можетъ, въ видѣ ироніи, выдавали двухъ теологовъ, настоящій же авторъ до сихъ поръ не можетъ быть указанъ съ полной достовѣрностью. Это интересное сочиненіе, хотя и написанное крайне незычнымъ языкомъ того времени, съ ѣдкой насмѣшкой защищаетъ прежде всего полную независимость всякаго философскаго изслѣдованія отъ какого бы то ни было авторитета и хочетъ, чтобы и умы были освобождены отъ

оковъ метода и ученія Декарта. Затѣмъ оно становится на бэконовскую точку зрѣнія экспериментальнаго изслѣдованія и старается подвести подъ нее и психическія проблемы. Центръ тяжести его материалистической аргументаціи (какъ болѣе чѣмъ сорокъ лѣтъ спустя у Ламеттри) лежитъ въ сравненіи человѣческой и животной душевной жизни, которое сводится къ тому, что устанавливаетъ между обѣими не качественное, а лишь количественное различіе. Если поэтому при объясненіи душевной жизни животного обходится безъ допущенія безсмертной субстанціи души, то въ немъ нѣтъ надобности и для человѣка; и у него также слѣдуетъ свести весь процессъ его душевной жизни къ механическимъ разряженіямъ силъ во время дѣятельности мозговыхъ волоконъ. При такомъ ходѣ мысли, конечно, не можетъ болѣе быть рѣчи о свободѣ воли, и поэтому на почвѣ послѣдовательнаго детерминизма восхваляется значеніе, которымъ въ силу чисто механическаго вліянія обладаютъ упражненіе и воспитаніе для развитія силъ мышленія. Намѣшка ясна, когда это ученіе въ „Briefwechsel“, въ концѣ кнѣзовъ, опровергается съ ортодоксальной точки зрѣнія аристотелизирующаго меланхтоніаизма при помощи ссылки на ученіе о твореніи, воскресеніи и т. д.

Столь разнородными, разбросанными и безсвязными были движенія философскаго мышленія въ продолженіе XVII вѣка въ Германіи. Необходимо былъ великій гений, чтобы положить конецъ этому печальному положенію и собрать всѣ умственные силы для систематическаго рѣшенія проблемъ. Этимъ гениемъ, отцомъ новѣйшей нѣмецкой философіи, былъ Лейбницъ.

§ 48. Лейбницъ.

Можетъ показаться страннымъ, что ученіе Лейбница излагается только теперь, послѣ того, какъ уже былъ данъ отчетъ о развитіи англійской и французской философіи XVIII вѣка, хотя его жизнь и его ученіе хронологически значительно предшествуютъ этому развитію. Однако такой порядокъ является позволительнымъ потому, что мысли этого человѣка, благодаря спорадической формѣ, въ которой онѣ выступали, если вообще и оказали какое либо вліяніе на развитіе англійской и французской философіи XVIII в., то лишь весьма незначительное и большей частью ограничивающееся предѣлами личнаго объѣма взглядовъ путемъ переноски. Англійская философія, также какъ и французская, была настолько чужда міру идей Лейбница, что „творецъ ученія о предустановленной гармоніи“ не болѣе одного раза случайно упоминаетъ о ней, какъ о какой-то диконинѣ. Рѣчь о безусловномъ воздѣйствіи можетъ относиться только къ Робинсу, и въ своемъ мѣстѣ оно уже было отмѣчено. Съ другой же стороны, такой порядокъ требуется тѣмъ обстоятельствомъ, что Лейбницъ безъ сомнѣнія оказалъ рѣшающее вліяніе на общее развитіе нѣмецкаго Просвѣщенія, и поэтому изложеніе его ученія необходимо должно начинать исторію этого движенія, образующаго завершеніе докантинской философіи.

Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ родился 26 юни 1646 г. въ семьѣ лейпцигскаго профессора этики. Благодаря своимъ дарованіямъ и жаждѣ знанія онъ рано приобрѣлъ обширную начитанность, въ пятнадцать лѣтъ освоился какъ съ древней, такъ и съ новой философійю и вполне овладѣлъ системами Аристотеля, Платона, Бакона, Гоббеса, Гассенди и Декарта. Съ 1661 г. онъ учился въ лейпцигскомъ университетѣ, затѣмъ методически завершилъ свое образованіе подъ руководствомъ Вейгеля въ Іенѣ; защитивъ диссертацию о связи юриспруденціи съ философійю, онъ получилъ право чтенія лекцій при лейпцигскомъ философскомъ факультетѣ. Устранивъ отъ бывшаго тамъ нерасположенія къ нему, онъ добился степени доктора правъ въ университетѣ Альтдорфа, и жители Нюрнберга тотчасъ же предложили ему тамъ профессуру. Но онъ навсегда отказался отъ академическаго поприща и жилъ нѣкоторое время въ Нюрнбергѣ, отдавшись научнымъ занятіямъ до тѣхъ поръ, пока благодаря знакомству съ Бойнебургомъ, министромъ майнцаго курфюрста Іосифа Филиппа фонъ Шенборна, не оказался вынужденнымъ въ 1668 г. поступить на службу къ этому курфюрсту. Здѣсь Лейбницъ проявилъ необычайно живую политическую и публицистическую дѣятельность и принялъ во вниманіе опасности, грозившія некрошенному нѣмецкому государству со стороны Людовика XIV. Онъ вполне понялъ гибельныя послѣдствія религіознаго раздробленія Германіи и не уставалъ съ истинно національнымъ и патріотическимъ одушевленіемъ напоминать объ единеніи, необходимомъ въ виду внѣшняго врага, который тогда уже готовился вырывать изъ государственнаго организма Германіи одинъ кусокъ за другимъ. Онъ даже увлекся фантастической мыслью отклонить завоевательную страсть французскаго короля въ сторону Египта, и набросалъ мемуаръ, въ которомъ докладывалъ этотъ планъ королю въ связи съ планомъ всеобщаго крестоваго похода противъ турокъ. Съ такимъ намѣреніемъ Лейбницъ примкнулъ къ отправлявшемуся въ Парижъ посольству, въ качествѣ воспитателя молодого Бойнебурга. Если этотъ планъ и рушился, то путешествіе всетаки имѣло важное значеніе въ смыслѣ знакомствъ, завязанныхъ Лейбницемъ съ людьми науки. Тогда была лучшая пора французской литературы, и парижское общество только что начало становиться тѣмъ отечествомъ умственнаго движенія, въ которомъ и англійскіе ученые того времени искали себѣ пищу. Въ блескѣ царствованія великаго Людовика искусство и наука сіяли лучами солнца. Расинъ и Мольеръ пожинали тогда свои лавры, картезіанская философія и проблемы механики служили любимыми предметами разговора во всѣхъ кругахъ общества. Съ присущей ему находчивостью и живостью Лейбницъ скоро сжился съ этимъ умственнымъ движеніемъ. Пребываніе въ Лондонѣ, куда посольство отправилось въ 1673 г. и гдѣ Лейбницъ, между прочимъ, демонстрировалъ Академіи изобрѣтенную имъ счетную машину, представляло для него тѣ же выгодныя стороны. Дальнѣйшая жизнь въ Парижѣ свела его съ Чиригаузенемъ, и онъ такъ прекрасно чувствовалъ себя въ мѣстныхъ условіяхъ, что

подумывалъ основаться въ Парижѣ на продолжительное время. Между тѣмъ судьба его сложилась иначе: онъ послѣдовалъ приглашенію Ганноверскаго герцога, предложившаго ему мѣсто совѣтника и библіотекаря. Въ этомъ новомъ положеніи Лейбницъ проявилъ самую широкую и многостороннюю дѣятельность. Онъ былъ универсальнымъ гениемъ, подобнаго которому никогда не существовало, и ученымъ, обладавшимъ такимъ объемомъ знанія, который, быть можетъ, никогда болѣе не былъ достигнутъ; его научная дѣятельность простиралась на все области человѣческаго знанія, повсюду возбуждалъ новые вопросы, всюду затрагивая самую глубину и составляя эпоху въ различныхъ отрасляхъ. Сообразно съ общимъ направленіемъ времени онъ самъ придавалъ чуть не наибольшее значеніе математикѣ и обнародовалъ въ 1684 г. въ лейпцигскихъ „Acta eruditorum“ свой гениальный методъ дифференціального исчисления (*Nova methodus pro maximis et minimis*). Въ примѣненіи его къ механикѣ Лейбницъ существеннымъ образомъ переработалъ выставленные Картезіемъ принципы и установилъ для нихъ основную формулу, приближающуюся къ ньютоновскому закону тяготѣнія; благодаря этому между его приверженцами и учениками Декарта завязался оживленный споръ, длившійся въ продолженіе всего XVIII столѣтія. Въ области химіи его дѣятельность, при тогдашнемъ положеніи изслѣдованій, была удачна: онъ занимался главнымъ образомъ изученіемъ фосфора. На ряду съ этимъ онъ возбудилъ многочисленныя геогностическія изслѣдованія въ Ганноверскомъ герцогствѣ и, руководясь научными основоположеніями, дѣйствовалъ въ пользу расширенія и дальнѣйшаго развитія горнаго производства и усовершенствованія монетнаго дѣла. Въ области юриспруденціи онъ создалъ рядъ обширныхъ и цѣнныхъ сборниковъ, къ числу же историковъ онъ примкнулъ своей исторіей Брауншвейгъ-Люнебургскаго дома, предпринятой по порученію правительства, и успѣшно выполненной благодаря продолжительному научному путешествію по Германіи и Италіи, а также и Вольфенбюттельской библіотеки, завѣдываніемъ которой было поручено ему съ 1691 г. Особенно же энергична была его политическая дѣятельность. Будучи личнымъ совѣтникомъ и другомъ двухъ братьевъ, наслѣдовавшихъ герцогство одинъ послѣ другого, онъ принималъ участіе въ запутанныхъ событіяхъ политической и церковно-политической исторіи своего времени. Ему удалось, ко благу государственнаго единства, уничтожить становившееся все болѣе и болѣе угрожающимъ соперничество двухъ главныхъ государствъ сѣверной Германіи, Бранденбурга и Ганновера, и уладить бракъ перваго впослѣдствіи прусскаго короля и дочери ганноверскаго герцога, своей ученицы философіи, Софіи Шарлотты. Онъ старался пользоваться этими связями главнымъ образомъ для своихъ церковно-политическихъ плановъ. Приминая къ стремленіямъ Спинозы, желавшаго всеобщаго объединенія христіанскихъ вѣроисповѣданій, Лейбницъ не только переписывался съ Пеллиссономъ и Боссюэ, но написалъ, какъ основу для такого объединенія „Systema theologicum“. Когда этотъ планъ, наконецъ,

разрушился, онъ задумалъ соединеніе лютеранской и реформатской церкви, наиболѣе могущественными представителями которыхъ были именно Ганноверскій и Бранденбургскій домъ. При этомъ Софія Шарлотта оказывала ему самую энергичную поддержку, хотя, въ концѣ концовъ, они не добились никакихъ результатовъ. Эта умная женщина — племянница той принцессы Елисаветы Пфальцкой, которая была другомъ Декарта, и того курфюрста Карла Людвига, который хотѣлъ призвать Спинозу въ Гейдельбергъ — поддерживала и изъ Берлина сношенія съ философомъ. И чѣмъ безотраднѣе была для Лейбница, въ продолженіе послѣднихъ годовъ правленія герцога Эрнеста Августа, роль посредника въ затруднительныхъ и печальныхъ семейныхъ обстоятельствахъ, чѣмъ холоднѣе становились его отношенія къ сыну этого герцога, Георгу Людвигу, управлявшему съ 1698 г., тѣмъ охотнѣе онъ воспользовался случаемъ дѣйствовать въ пользу своихъ объединительныхъ плановъ въ самомъ Берлинѣ, гдѣ при дворѣ Софіи Шарлотты онъ нашелъ духовное поощреніе и, между прочимъ, встрѣтился съ англійскимъ свободнымъ мыслителемъ Толандомъ. Его пребываніе въ Берлинѣ привело, кромѣ того, къ основанію въ 1700 г. берлинской Академіи Наукъ, первымъ президентомъ которой былъ онъ самъ; и въ первомъ ея отчетѣ онъ выступилъ одновременно съ историческими, антикварными, этимологическими, математическими и физическими статьями. При этомъ и здѣсь онъ безъ усталы трудился на пользу общихъ практическихъ интересовъ; онъ содѣйствовалъ введенію полководства, работалъ надъ отвѣчающей требованіямъ времени реформой школьной жизни и своимъ публицистическимъ искусствомъ служилъ интересамъ бранденбургскаго и ганноверскаго дома. Съ теченіемъ времени его связи съ ганноверскимъ дворомъ постепенно ослабѣвали и пристрастіе къ внѣшнимъ почестямъ заставляло искать сношеній съ другими правителями. Однако при этомъ онъ не переставалъ именно въ такихъ случаяхъ заботиться объ интересахъ науки. Въ надеждѣ создать всеобщій союзъ Академій онъ попытался, хотя и безъ непосредственнаго успѣха, положить начало учрежденію научныхъ обществъ въ Дрезденѣ и Вѣнѣ. Онъ воспользовался благоволеніемъ къ нему Петра Великаго, чтобы побудить послѣдняго къ основанію Петербургской Академіи и установленію магнитныхъ наблюденій въ безчисленныхъ пунктахъ его огромнаго государства. Но конецъ этой безпкойной и блестящей жизни былъ одинокъ и печаленъ. Когда Георгъ Людвигъ вступилъ на англійскій тронъ, то Лейбницъ напрасно ждалъ приглашенія къ лондонскому двору; всѣ его старанія въ этомъ направленіи разбились главнымъ образомъ о сопротивленіе Лондонской Академіи. Послѣдняя произнесла свой приговоръ надъ Лейбницемъ въ печальномъ спорѣ за первенство, который возгорѣлся между нимъ и Ньютономъ по поводу открытія дифференціальнаго исчисленія и непріятнымъ образомъ тянулся цѣлыя годы, и въ которомъ Лейбницъ, въ концѣ концовъ, прибѣгнулъ къ безусловно непозволительнымъ и гнуснымъ приемамъ. Отказъ, полученный имъ, глубоко огорчилъ его, такъ что онъ снова началъ обсуждать мысль о пе-

решеніи въ Парижъ. Болѣзненность, а съ другой стороны надежда расположить въ свою пользу короля Георга, который въ 1716 г. проживалъ въ Пирмонтѣ, побуждали ему привести въ исполненіе свое намѣреніе. Однако споръ, проникшій тѣмъ временемъ даже въ интриги придворныхъ партій, рѣшился и здѣсь не въ его пользу: тогда имъ овладѣло глубокое уныніе, возросшее еще болѣе вслѣдствіе нападокъ ганноверскаго духовенства и пренебреженія придворныхъ. Онъ такъ и умеръ, огорченный и одинокій, 14 ноября 1716 г. въ Ганноверѣ.

Положительно колоссальная разносторонность и неутомимая энергія, которыми всегда дивились въ Лейбницѣ, однако навесла ущербъ именно его философской дѣятельности. Конечно, у него нѣтъ ни малѣйшаго слѣда поверхностности, которая обыкновенно, какъ тѣнь, слѣдуетъ за разносторонностью: у Лейбница необычайная способность къ труду соединялась съ всепроникающей остротой ума и столь глубокимъ духомъ, что онъ доходилъ до самаго основанія и сути тѣхъ вещей, которыми занимался. Однако широта его научныхъ интересовъ, а наряду съ тѣмъ и хлопотливость дипломатической жизни, даже при его способности къ труду, должны были препятствовать согласному и строго научному развитію, а прежде всего замкнутой литературной формулировкѣ его философскихъ пріобрѣтеній. Поэтому, чѣмъ крѣпче, съ одной стороны, были живительные корни, найденные философій этого челоѣка въ богатствахъ его великой индивидуальности, тѣмъ неблагоприятнѣе влила именно эта раздробленность на литературную форму, въ которой выступило его ученіе. Лейбницъ далекъ отъ того, чтобы быть ученымъ въ смыслѣ уединеннаго мыслителя, каковымъ былъ Декартъ или Спиноза, каждый въ своемъ родѣ. Въ немъ текла капля бэконовской крови, въ немъ была частица той ловкости, которая скользитъ по блестящему паркету, вращаясь среди интригъ, и при томъ все-таки стремится реализовать въ политическомъ и социальномъ мѣрѣ великіе планы духовной жизни. Но въ то же время въ немъ жила и доля того пламеннаго честолюбія, которое довело Бэкова до паденія, и онъ жаждалъ блистать на высотахъ челоѣческой жизни. Уже по внѣшнимъ рамкамъ этой жизни можно заключить, что она лишь въ самомъ незначительномъ размѣрѣ допускала спокойную обработку научныхъ трудовъ. Поэтому нѣтъ такого сочиненія, въ которомъ бы лейбницевская философія въ ея цѣломъ нашла подробное и полное изложеніе. Значительное большинство его философскихъ сочиненій являются дѣтскими случаями, небольшими трактатами (или началами и набросками ихъ) объ отдѣльныхъ проблемахъ, которые были опубликованы частью еще въ юности въ виду академическихъ цѣлей, частью позднѣе въ научныхъ періодическихъ изданіяхъ, частью же изданы только послѣ его смерти. Даже тѣ два сочиненія, въ которыхъ онъ яснѣе, чѣмъ гдѣ либо, изложилъ связь своего метафизическаго ученія, возникли вслѣдствіе опредѣленныхъ личныхъ поводовъ. Его „*Essai de Théodicée*“ (напечатанный въ Амстердамѣ 1710) выросъ изъ записокъ, которыя онъ набрасывалъ для прусской королевы послѣ раз-

говорить о сомнѣніи Бэйля относительно проблемы зла и грѣха, а его „*Monadologie*“ была написана въ 1714 г. для принца Евгенія, съ цѣлью представить ему краткій очеркъ своей системы. При такихъ обстоятельствахъ безпримѣрно обширная переписка, которую Лейбницъ велъ съ современными ему учеными, служить однимъ изъ важѣйшихъ источниковъ для изученія его философіи, и потому то въ первое десятилѣтіе послѣ его смерти многіе собиратели его писемъ заслужили благодарность тѣмъ, что издали эти разбросанныя сѣмена мыслей. Среди этой переписки особенно цѣнностью обладаетъ переписка съ Кларкомъ, которая очень близко касается глубочайшихъ проблемъ лейбницеваго мышленія. Наконецъ, самая удивительная литературная участь постигла наиболѣе значительное въ философскомъ отношеніи произведеніе Лейбница. Его „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*“, задуманные въ противовѣсъ важѣйшему сочиненію Локка, принявшіе форму подробной критики и содержащія наиболѣе совершенное выраженіе философской оригинальности ихъ автора, были окончены уже въ 1704 году. Но такъ какъ Локкъ умеръ въ этомъ году, и такъ какъ споръ о первенствѣ между Лейбницемъ и Ньютономъ уже тогда достигъ наивысшей степени своей страстности, то Лейбницъ предпочелъ не обнародывать этого сочиненія, назначеннаго для того, чтобы опровергать ученіе другого, не менѣе высоко почитаемаго ученаго англійской науки, непосредственно послѣ его кончины. Такимъ образомъ оказалось, что это наиболѣе сильное изъ произведеній Лейбница лежало въ его письменномъ столѣ до самой смерти и было впервые издано Распомъ въ 1765 г. въ числѣ другихъ его рукописей. Поэтому, несмотря на то, что это сочиненіе даетъ намъ самое глубокое понятіе о внутренней, и именно о гносеологической связи его мыслей и въ то же время совершенно всего отмѣчаетъ его историческое положеніе, изложенная въ немъ теорія осталась скрытой и бездѣятельной до середины XVIII столѣтія. Философіи нѣмецкаго Просвѣщенія разрабатывала только метафизическія воззрѣнія Лейбница и нѣкоторые разрозненные отрывки его методологій. Полное вліяніе его новой точки зрѣнія сказалось прежде всего на Кантѣ, диссертация котораго на должность профессора образуетъ непосредственное историческое продолженіе „*Nouveaux essais*“ Лейбница.

Многосторонность является также существенной чертой философскаго ученія Лейбница. Оно простираетъ свои корни почти во всѣ системы новой философіи, а также и въ великія теоріи древности. Какъ самъ Лейбницъ дѣйствовалъ возбуждающимъ образомъ на всѣ стороны научной и практической жизни, такъ въ свою очередь и его мышленіе было доступно самымъ разнообразнымъ вліяніямъ. Онъ самъ сказалъ однажды, что одобряетъ большую часть того, о чемъ читаетъ. Онъ обладалъ удивительной способностью извлекать изъ самыхъ различныхъ ученій то, что могло быть ему по душѣ, а его способность усвоенія, а при случаѣ и приспособленія, при помощи которой онъ былъ въ состояніи самымъ счастливымъ образомъ пользоваться всѣмъ

матеріаломъ своего званія, доходила до виртуозности. Въ немъ не было ни малѣйшаго слѣда односторонности, съ которой Спиноза отвергалъ все не подчинявшееся ходу его математической послѣдовательности; ни малѣйшаго признака той возвышенной строгости, въ силу которой Спиноза думалъ, что его истина разъясняетъ заблужденіе всѣхъ остальныхъ ученій. Взамѣнъ великаго абстрактнаго единства у него стоитъ живое, пестрое многообразіе. Но лейбницевская способность усвоенія далеко еще не дѣлаетъ его эклектикомъ; она скорѣе стоитъ непосредственно рядомъ съ творческой оригинальностью, и ея достоинство именно въ томъ, что Лейбницъ желалъ переработать теоріи своихъ предшественниковъ, руководясь ясно выраженной точкой зрѣнія своего собственнаго мышленія. достигалъ этого, преодолевая ихъ односторонности и образовывая изъ нихъ сочетанія высшаго порядка. Лейбницъ натура примиряющая. Какъ въ церковно-политическомъ отношеніи онъ надѣялся примирить различныя вѣроисповѣданія на основаніи ихъ общихъ убѣжденій, точно также работалъ онъ надъ тѣмъ, чтобы сгладить противорѣчія философскихъ мнѣній и затѣмъ соединить эту болѣе совершенную философію съ ученіями вѣры.

Среди многочисленныхъ вліяній, изъ скрещиванія которыхъ развилось ученіе Лейбница, слѣдуетъ особенно отмѣтить одно, ибо оно свидѣтельствуетъ въ то же время о замѣчательномъ сходствѣ личностей: вліяніе Джордано Бруно. Правда, по объему учености и по ясности мышленія Бруно нельзя сравнивать съ Лейбницемъ: въ первомъ случаѣ они относятся другъ къ другу, какъ собѣжавшій монахъ къ ученику нѣмецкаго университета, а во второмъ, какъ фантастическая расплывчатость Возрожденія къ научной зрѣлости XVII столѣтія. Но у обоихъ оказывается общимъ одна крайне интересная противоположность. У Бруно сухія и педантичныя поиски логической машины образовывали странный противовѣсъ поэтическому порыву его міровоззрѣнія, и между этими двумя направленіями его мышленія не было даже тѣни какой либо связи. У Лейбница та же самая противоположность существуетъ не въ столь рѣзкой и не въ столь разобщенной формѣ, но всетаки еще обладаетъ замѣтной силой. Въ продолженіе всей своей жизни онъ былъ проникнутъ стремленіемъ къ точному методу знанія и дѣлалъ многочисленныя попытки установить его. Послѣднія столь своеобразны, что ихъ сродство съ попытками Бруно и зависимость отъ нихъ вполне ясна. Но этотъ упорно разыскиваемый методъ никогда не принималъ у Лейбница опредѣленной формы и никогда не достигалъ такого развитія, въ силу котораго могъ бы опредѣлить собой изложеніе его ученія. Мы обязаны величественной связью его системы не столько опредѣленному господству строгаго метода, сколько внутренней гармоніи его собственной природы. Въ этомъ случаѣ Лейбницъ является діаметральной противоположностью Спинозѣ: метафизика послѣдняго вытекаетъ изъ его геометрическаго метода; міровоззрѣніе же Лейбница лишь въ отдѣльных частяхъ связано съ его теоріей познанія.

Стремленіе къ отысканію метода обусловлено у Лейбница глав-

нымъ образомъ вліяніемъ картезіанской школы, которое начало распространяться въ Германіи во времена его философскаго развитія. И онъ также хочетъ внести свѣтъ *математики* въ философію, и математики кажутся ему „единственными людьми, которые считаютъ должнымъ и доказывать то, что они утверждаютъ“. Не безъ вліянія Гоббеса Лейбницъ придаетъ этому требованію ту форму, что слѣдуетъ учиться считать при помощи понятій, также какъ при помощи чиселъ, и онъ ждетъ упраздненія школьныхъ философскихъ споровъ отъ наступленія такого состоянія, при которомъ будетъ возможно указывать логическую ошибку съ такой же ясностью и несомнѣнностью, какъ ошибку въ счетѣ. Тогда, даже въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ приходится отказаться отъ абсолютной достовѣрности, все-таки можно будетъ опредѣлить степень вѣроятности даннаго сужденія. Такимъ образомъ и Лейбницъ относительно независимо нападаетъ на мысль о примѣненіи исчисления вѣроятностей къ методологіи остальныхъ наукъ. Его никогда не осуществившееся обѣщаніе написать часть логики, озаглавленную „*De aestimandis gradibus probabilitatis*“, вполне соответствуетъ тому направленію, которому позднѣе слѣдовали французскіе математики конца XVIII вѣка. Разумѣется для него, разъ онъ твердо придерживался картезіанскаго идеала абсолютной достовѣрности, это исчисленіе вѣроятностей было бы только частью общаго метода. Но отъ этого общаго метода онъ требуетъ выполненія двойной задачи, возникавшей также у Бруно, Бэкона и Декарта и обуславливающей собой общее подраздѣленіе современной логики. Наряду съ методомъ доказательства (*méthode de la certitude*) долженъ существовать методъ изобрѣтенія (*art d'inventer*), и Лейбницъ понимаетъ направленіе послѣдняго не въ практическомъ смыслѣ Бэкона, но въ теоретическомъ смыслѣ Бруно и Декарта. Наука должна не только указывать, какимъ путемъ доказываются отдѣльные сужденія, но прежде всего также, какимъ образомъ паходятся новыя сужденія. Логика должна развивать не только методъ доказательства, но и методъ изслѣдованія.

Что касается перваго метода, то Лейбницъ до извѣстной степени ближе всего слѣдуетъ за ходомъ мыслей Декарта. Всякое научное доказательство состоитъ въ сведеніи сужденія, подлежащаго доказательству, къ другимъ сужденіямъ, изъ которыхъ первое выводится путемъ логическихъ дѣйствій; и этотъ способъ доказательства необходимо долженъ имѣть предѣлъ въ томъ, что сужденія высшаго порядка, изъ которыхъ слѣдуютъ всѣ остальные, сами не могутъ быть далѣе доказуемы. Но Лейбницъ не доходитъ до того крайняго слѣдствія, въ силу котораго Декартъ предположилъ, что должно существовать только одно единственное сужденіе, обладающее такой далѣе не выводимой достовѣрностью. Правда, Лейбницъ присоединяется къ требованію, чтобы число этихъ недоказуемыхъ сужденій было по возможности меньше, и чтобы, напримѣръ, аксіомы геометріи были сведены къ еще болѣе простымъ основнымъ формуламъ. Однако, онъ твердо увѣренъ въ суще-

ствованіи нѣсколькихъ такихъ далѣе не сводимыхъ другъ къ другу „первыхъ истинъ“, и считаетъ задачей философіи установить ихъ прежде всего. Итакъ, все сводится къ требованію извѣстныхъ основныхъ истинъ, изъ которыхъ можно вывести все остальное знаніе, и которыя сами должны обладать лишь непосредственной, т. е. интуитивной достовѣрностью. Можетъ показаться страннымъ, что Лейбницъ не сдѣлалъ ни одной попытки изложить эти первичныя по содержанию истины, изъ которыхъ должно слѣдовать все остальное; однако это объясняется просто тѣмъ, что онъ не былъ въ состояніи дать методъ къ ихъ отысканію и долженъ былъ бы поэтому удовольствоваться безсистемнымъ установленіемъ принциповъ. Но мысль о такой системѣ основныхъ истинъ не пропала безслѣдно: Кантъ снова въ самомъ широкомъ размѣрѣ воспринялъ ее, и системы нѣмецкаго идеализма помѣстили свой центръ тяжести въ ея реализаціи.

Вслѣдствіе отсутствія этой системы прежде всего разрушилась попытка Лейбница изложить *искусство открытія* знанія. Ибо исходной точкой дѣятельности открытія, какъ онъ самъ вполне правильно замѣчаетъ, могло быть именно только установленіе упомянутыхъ первыхъ истинъ. Само по себѣ звучитъ вполне правдоподобно, когда Лейбницъ предпосылаетъ своимъ взглядамъ на этотъ вопросъ замѣчаніе, что всякая истина, доказательство которой можетъ быть приведено изъ этихъ первыхъ основоположеній, могла быть также найдена изъ нихъ путемъ умѣлой комбинаціи. Правда, обыкновенно, думаетъ онъ, мы воспринимаемъ извѣстныя идеи случайно, или путемъ какого либо рода интуиціи или при помощи аналогіи и гипотезы, и лишь затѣмъ смотримъ, какимъ образомъ мы въ состояніи ее доказать, т. е. свести къ первымъ истинамъ. Но если это возможно, то мы были бы въ состояніи, правильно взявшись за дѣло, найти эту мысль тѣмъ же самымъ путемъ, какимъ мы ее теперь доказываемъ. Поэтому, думаетъ Лейбницъ, долженъ быть открытъ методъ, при помощи котораго можно было бы создать изъ основныхъ истинъ все остальное познаніе въ той же послѣдовательности, въ которой мы теперь стараемся его доказывать; т. е. онъ хочетъ отождествить методъ открытія съ методомъ доказательства: вещи должны познаваться тѣмъ же самымъ путемъ, какимъ доказывается знаніе. Это предположеніе является, быть можетъ, самой рельефной логической формой, въ которую вообще когда либо выливался принципъ рационализма. Декартъ сознавалъ разницу между доказывающимъ силлогизмомъ и открывающимъ новыя мысли ходомъ математики, хотя и оказался неспособнымъ къ ясному и принципиальному изложенію этого различія. Вѣднѣе употребленіе геометрическаго метода у Спинозы свидѣтельствуетъ, что уже онъ забылъ эту разницу. Мнѣніе, будто математическое доказательство тождественно съ логическимъ, съ теченіемъ времени превратилось въ другое, именно, что математическій ходъ мыслей совпадаетъ съ логическимъ. А такъ какъ въ Германіи картезианскій методъ былъ понятъ именно съ этой стороны, то незамѣтно снова

вполнѣ вернулись къ схоластическимъ разсужденіямъ, пользовавшимся силлогизмомъ, какъ орудіемъ философіи. О томъ, насколько Лейбницъ, обладавшій въ своей учености также и подробнымъ знакомствомъ съ схоластами, былъ близокъ отъ опасности, запутаться въ связи этихъ идей, свидѣлствуетъ та настойчивость, съ которой онъ, подобно Бруно и рѣшительно примыкая къ послѣднему, усердно трудился надъ усовершенствованіемъ лулліеваго „Ars combinatoria“. Съ ранней юности передъ нимъ посилась надежда въ концѣ концовъ всетаки открыть такое искусство, и здѣсь, какъ и относительно Бруно, заслуживаетъ замѣчанія, что человѣкъ съ такимъ оригинальнымъ умомъ, съ такимъ живымъ пониманіемъ значенія индивидуальности могъ даже только думать о возможности когда либо механизировать такимъ образомъ самую высшую дѣятельность духа. Онъ даже не отступилъ передъ выводомъ, что если когда либо этотъ методъ будетъ найденъ, то для отысканія новыхъ истинъ станетъ необходимымъ только упражненіе и умѣлое примѣненіе его; и такимъ образомъ человѣкъ, воплощавшій самое гениальность, работалъ надъ тѣмъ, чтобы сдѣлать гений излишнимъ.

Въ попыткахъ осуществить этотъ методъ мысли Луллія и Бруно переплетались въ одинаковой степени не только съ геометрическимъ методомъ, но и съ другимъ стремленіемъ, также коренившимся въ картезіанской школѣ. Картезіанцы, которымъ недоставало синтетической точки зрѣнія учителя, давно ощущали потребность обратить его математическій методъ въ силлогистическій, и кое гдѣ вліяніе Гоббеса укрѣпило мысль, что и логическое мышленіе есть лишь родъ счета. Школьные формулы логики дали этимъ мыслямъ опредѣленное направленіе: здѣсь привыкли выражать буквами отношенія подлежащаго и сказуемаго, утвердительныхъ и отрицательныхъ или общихъ и частныхъ сужденій, и благодаря словесному обозначенію связи, всегда склонялись схематизировать сужденія въ видѣ уравненія. Этимъ, казалось, было положено начало *философскому счету*. Но если бы теперь попробовать придать смыслъ опредѣленныхъ основныхъ понятій тѣмъ буквамъ, которыя до сихъ поръ вполнѣ неопредѣленно обозначали подлежащее и сказуемое, то, казалось, возникла бы возможность, исходя изъ нѣкоторыхъ начальныхъ уравненій, которыя бы тогда соответствовали первымъ „истинамъ“ Лейбница, путемъ подстановки и прочихъ арифметическихъ дѣйствій находить новыя отношенія основныхъ понятій и тѣмъ самымъ новыя истины, и, слѣдовательно, преобразовать философію въ недоступный никакимъ сопоставленіямъ счетъ. Осуществленіе этого плана, повидимому, устранило еще одно неудобство, причиняемое международной работой науки вслѣдствіе различія языковъ: ибо эти числовые знаки высшихъ и самыхъ общихъ истинъ, будучи разъ навсегда констатированы и установлены въ каждомъ отдѣльномъ языкѣ, образовали бы общій для всѣхъ людей языкъ знаковъ. Лейбницъ напоминаетъ о желаніи, выраженномъ уже Яковомъ Беме, относительно *Lingua adamica*: но подобныя опыты созданія естественнаго языка въ виду философскихъ

интересовъ, не были также чужды и картезианской школѣ. Самъ Декартъ однажды намекнулъ на мысль о *всемирномъ языкѣ*, и въ послѣдующемъ развитіи его метода эта мысль была разработана далѣе I. I. Беккеромъ (*Character pro notitia linguarum universali*, 1661), англичаниномъ Г. Дальгарномъ (*Dalgarn, Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica*, 1661) и изкупитомъ Атаназіемъ Кирхеромъ (*Polygraphia nova et universalis*, 1663). Въ бумагахъ, оставшихся послѣ Лейбница, была найдена цѣлая груда черновыхъ набросковъ такой *характерологіи*, и Лейбницъ ждалъ отъ нея прежде всего прекращенія терминологическаго произвола, который, большей частью, дѣлалъ недоступнымъ пользованіе философскими сочиненіями. Но, разумеется, никакія формулы, перепробованныя имъ, не привели его къ цѣли; ибо какъ только мы начинаемъ считать при помощи понятій, то намъ каждую минуту грозитъ возможность утратить ихъ собственное содержаніе. Видѣ существуетъ безконечное множество тонкихъ отношеній понятій, которыя должны вращаться именно въ философскомъ разсмотрѣніи, и для которыхъ схематическое обозначеніе въ смыслѣ математическаго счета невозможно уже потому, что формулы, которымъ пришлось бы стать на то мѣсто, гдѣ теперь одно единственное слово отмѣчаетъ уплотненіе цѣлыхъ цѣпей мыслей, должны были бы принять совершенно безформенный образъ и такимъ образомъ сдѣлать счетъ несравненно болѣе сложнымъ, чѣмъ погруженіе въ самую запутанную терминологию.

Очевидно, что вся точка зрѣнія, изъ которой исходили эти стремленія Лейбница, ведетъ свое начало отъ того времени, когда онъ находился подъ обаяніемъ картезианскаго метода и логической схоластики, въ которую превратился методъ Декарта у нѣмецкихъ философовъ и математиковъ. Быть можетъ, именно невозможность достигнуть удовлетворительнаго результата такого схематизма, обусловила въ Лейбницѣ активность другого гносеологическаго элемента, которому онъ впервые обязанъ своимъ истиннымъ значеніемъ. И кажется, что развитіе Лейбница, насколько мы въ состояніи окинуть его взоромъ, все болѣе отвлекало его отъ этого логическаго формализма и вело его къ живому содержанію *опыта*. Ибо самъ Лейбницъ былъ слишкомъ хорошо знакомъ съ отдѣльными науками и слишкомъ самостоятеленъ въ ихъ самыхъ нижнихъ развѣтвленіяхъ, чтобы быть въ состояніи принижать значеніе опыта въ философій съ той односторонностью, съ которой это дѣлалъ, напримѣръ, Спиноза; поэтому въ немъ съ самаго начала эмпиристическій элементъ возмущался противъ того рационализма, который онъ въ принципѣ желалъ облечь въ самую рѣзкую форму. Въ этомъ заключается особенность научнаго облика Лейбница: проникнутый идеаломъ математическаго метода, онъ все-таки не можетъ уклониться отъ опыта и, раздѣляя общую точку зрѣнія рационализма, въ концѣ концовъ, усваиваетъ такъ много изъ теорій эмпиризма, что у него не можетъ быть болѣе рѣчи объ остающейся единой методологіи. Онъ не сумѣлъ окол-

чительно примирить рационалистическій и эмпиристическій элементъ: но тѣмъ самымъ, что онъ воспринялъ и тотъ, и другой и поставилъ ихъ въ связь другъ съ другомъ, онъ подготовилъ кантовское рѣшеніе задачи. И Лейбницъ уже намѣтилъ основныя черты этого рѣшенія, установилъ оптику опытнаго знанія сообразно съ принципами рационализма.

То примирительное положеніе, которое нѣмецкая философія, начиная съ Лейбница, стала занимать между противоположностями англійскаго эмпиризма и французскаго рационализма, вырисовывается уже въ относительно раннихъ сужденіяхъ философа въ томъ, что онъ допускалъ двойное и съ обѣихъ сторонъ одинаково оправданное происхожденіе человѣческаго знанія. Лозунгъ рационалистовъ гласилъ: всякое истинное знаніе ведетъ свое начало отъ врожденныхъ идей; лозунгъ эмпиристовъ — оно происходитъ изъ опыта. Существуетъ два рода истинъ, возражаетъ Лейбницъ: одніѣ отыскиваются при помощи одного лишь разума и не способны, да и не нуждаются въ эмпирическомъ удостовѣреніи, — другія познаются только путемъ опыта и никогда не могутъ быть доказаны при помощи логическихъ умозаключеній. Одніѣ онъ называетъ *истинами геометрическими или метафизическими или вечными*, другія *истинами факта*. Первыя образуютъ ту систему, въ которой имѣютъ права только картезіанскій методъ, вторыя требуютъ для своего обезпеченія повсемѣстнаго примѣненія эмпирическихъ методовъ. Усмотрѣніе первыхъ носитъ чисто логическій характеръ: онѣ покоятся исключительно на необходимости мышленія, и основаніемъ ихъ признанія служитъ невозможность противоположнаго имъ. Послѣднія же, напротивъ, не могутъ быть выведены изъ первыхъ истинъ, онѣ покоятся только на актѣ опыта, и основаніе для ихъ признанія заключается лишь въ дѣйствительности нашихъ представленій о нихъ, неисключающихъ мысли о возможности противоположнаго имъ. То обстоятельство, что сумма угловъ плоскаго треугольника равняется ни болѣе, ни менѣе какъ двумъ прямымъ, можетъ быть, по мнѣнію Лейбница, доказано чисто логически изъ понятія треугольника и аксіомъ геометріи, такимъ образомъ, что невозможность противоположнаго станетъ вполне ясной. То обстоятельство, что сегодня идетъ дождь, точно также истина; но эта истина не можетъ быть понята логически и противоположное ей всегда остается мыслимымъ. Истинное значеніе этого различія Лейбницъ ищетъ въ природѣ сужденій: всѣ истины перваго рода суть сужденія аналитическія, устанавливаемыя путемъ логическаго расчлененія соединенныхъ въ нихъ понятій; эмпирическія сужденія, напротивъ, по его ученію, суть сочетанія представленій, которыя не въ одинаковой степени разложимы до самыхъ послѣднихъ ихъ элементовъ, и соединеніе которыхъ можетъ быть только констатировано на дѣлѣ. Примѣняя математическую аналогію, можно сказать: Лейбницъ выводилъ, что составныя части геометрическихъ истинъ относятся другъ къ другу, какъ соизмѣримыя величины, которыя могутъ быть сведены къ одной общей мѣрѣ, а элементы сужденій о фактахъ, напротивъ, также мало допускаютъ разложеніе на первыя

истины, какъ несоизмѣримыя величины не допускаютъ своего сведенія къ одной общей мѣрѣ. Въ предѣлахъ логическихъ дѣйствій эта общая логическая мѣра образуетъ въ послѣдней инстанціи принципъ невозможности противоположнаго или *законъ противорѣчія*; поэтому онъ является общимъ принципомъ всей системы геометрическихъ или метафизическихъ истинъ. Но въ одномъ отношеніи онъ обладаетъ нѣкоторымъ сходствомъ со всеми истинами факта. Именно, онъ также мало выводимъ и доказуемъ логически, какъ и онѣ, и имѣетъ, также какъ и онѣ, лишь чисто интуитивную достовѣрность. Почувствованная Декартомъ необходимость помѣстить на вершинѣ демонстративной науки сужденіе, познаваемое чисто интуитивнымъ путемъ, повторяется у Лейбница, съ той только разницей, что наряду съ логическимъ принципомъ вся масса опыта также изъясняется притязаніе на эту интуитивную достовѣрность. Можно сказать, что въ этомъ уже рано развивающемся ученіи философа дано соединеніе бэконовской и картезианской интуиціи.

Эти гносеологическія опредѣленія крайне своеобразно переплетаются съ совмѣстнымъ вліяніемъ терминологіи, заимствованной Лейбницемъ изъ схоластическаго словоупотребленія. Чистое познаніе изъ разума охотно называли въ это время познаніемъ *a priori*, эмпирическое же — познаніемъ *a posteriori*. Первоначально же эти наименованія имѣли другой смыслъ, ведущій свое начало отъ методологіи Аристотеля. Согласно съ нимъ, познаніемъ *a priori* называли усмотрѣніе, заключающее впередъ отъ знанія причинъ къ наступленію дѣйствія, познаніемъ же *a posteriori*, напротивъ, усмотрѣніе, которое, въ силу известнаго правила, отъ познанія дѣйствія заключаетъ назадъ къ существованію причины. Это было аристотелевское противоположеніе „*πρότερον τῷ φάσει*“ и „*πρότερον πρός ἥδυσ*“. Это отношеніе тѣмъ легче вкралось въ лейбницевское опредѣленіе понятій, что тогда еще не отдавали себѣ яснаго отчета въ разницѣ основъ знанія и реальныхъ причинъ. Такимъ образомъ эта противоположность развилась далѣе въ томъ направленіи, что Лейбницъ понималъ подъ геометрическими или метафизическими истинами тѣ, которыя можно спести къ самымъ послѣднимъ *основаніямъ или причинамъ*, подъ истинами же фактическими тѣ, относительно которыхъ это оказывалось невозможнымъ. Въ дальнѣйшемъ же продолженіи этой мысли только что упомянутая противоположность приняла другую форму: геометрическія или логическія истины допускаютъ столь полное и сведеніе къ первымъ истинамъ, что отсюда вполне выясняется невозможность противоположнаго имъ. Хотя относительно истинъ факта также возможна подобная, заключающая назадъ дѣятельность, познающая ихъ причины, но эти причины опять-таки сами суть всегда лишь факты или отношенія фактовъ, а ни одинъ фактъ не допускаетъ анализа столь полнаго, чтобы изъ него вытекало ясное усмотрѣніе невозможности обратнаго факта. Конечно, это различіе, какъ ясно говоритъ Лейбницъ, имѣетъ силу только для ограниченаго ума человѣка: божественное познаніе должно быть въ состояніи осуществить и относительно истинъ

факта тотъ анализъ, который удается человѣческому уму только въ при-
мѣненіи къ геометрическимъ и логическимъ истинамъ; и поэтому для
Божества должна отпадать противоположность между истинами вѣчными
и истинами факта. Это лишь иное видоизмѣненіе той же самой основ-
ной мысли, которая носилась предъ Спинозой при его различеніи позна-
нія рациональнаго и познанія „sub specie aeternitatis“. У Лейбница
она принимаетъ слѣдующую форму: для человѣка только геометриче-
скія и логическія истины могутъ быть доведены до того, чтобы мы
усмотрѣли невозможность противоположнаго имъ; напротивъ, въ истинахъ
факта мы вынуждены ограничиваться пониманіемъ причинной связи, въ
которой онѣ стоятъ по отношенію къ другимъ фактамъ. Такимъ пу-
темъ Лейбницъ приходитъ къ установленію двухъ папвысшихъ и по-
слѣднихъ принциповъ всякой истины: съ одной стороны, *принципа*
противорѣчія для вѣчныхъ истинъ, и съ другой, *принципа достаточ-*
наго основанія для истинъ факта.

При такомъ взглядѣ теоріи *раціонализма* и *эмпиризма* вплотную
приближаются другъ къ другу: требованіе одного, чтобы всякое позна-
ніе основывалось на логической дедукціи, также признается, какъ и
стремленіе другого постичь изъ фактовъ, данныхъ въ опытѣ, ихъ при-
чинную связь. Однако это было простымъ соединеніемъ, а не полнымъ
примиреніемъ: оба элемента находятся здѣсь рядомъ другъ съ другомъ
еще безъ всякой внутренней связи. Но и подобное равномѣрное при-
знаніе было бы вполне безопасно, если бы Лейбницъ съ очевидной
непоследовательностью не попытался приписать ему метафизическое
значеніе. Онъ ясно высказалъ, что эта разница не существуетъ для
Божества; ибо Божество должно быть въ состояніи выполнить безко-
нечный анализъ, вслѣдствіе котораго могла бы быть усмотрѣна ло-
гическая необходимость также и истинъ факта. А такой взглядъ пред-
полагаетъ, что и истины факта, въ концѣ концовъ, также коре-
нятся въ логической необходимости, какъ и истины, которыя человѣкъ
въ состояніи къ ней свести. Спиноза вывелъ это слѣдствіе: онъ выста-
вилъ требованіе, что бы всѣ вещи были понимаемы, какъ вѣчное слѣд-
ствіе изъ сущности Божества, хотя и не смогъ выполнить эту задачу
въ ея частностяхъ. Лейбницъ же, напротивъ, склонился къ тому, чтобы
обратить разницу значенія вѣчныхъ истинъ и истинъ факта, которую
онъ сперва установилъ только для человѣческаго познанія, въ разницу
метафизическую. Потому то содержаніе геометрическихъ и логическихъ
истинъ должно было соответствовать вѣчному, тождественному съ самимъ
собою, т. е. не содержащему противорѣчій міровому закону, содержаніе
же истинъ факта должно было всегда обуславливаться другими фактами.

Въ этомъ заключается родство принциповъ теоріи Лейбница съ *пла-*
тонизмомъ. Ибо такое метафизическое толкованіе или гипостазированіе
гносеологической противоположности рациональной и эмпирической истины,
въ силу котораго ей должна соответствовать реальная противополож-
ность между вѣчной и временной дѣйствительностью, такое ученіе прямо

ведеть къ воззрѣнію, найденному Платономъ на томъ же самомъ пути и обращенію нмъ въ различіе нематеріальнаго и матеріальнаго міра. Такимъ образомъ и у Лейбница міръ вѣчныхъ, неизмѣннѣмыхъ сущностей противопоставляется другому міру, въ которомъ факты, управляемые принципомъ достаточнаго основанія, во временной послѣдовательности проходятъ одинъ за другимъ. Это старая противоположность идеи и явленія. Но въ обоихъ случаяхъ, у Лейбница, какъ у Платона, она образуетъ только метафизическое отраженіе противоположности рационализма и эмпиризма.

При изложеніи этой мысли Лейбницъ говорилъ о необходимости двоякаго рода: о необходимости абсолютной и безусловной, присущей вѣчнымъ истинамъ, и о необходимости обусловленной или истинно-математической, присущей истинамъ факта. Эту обусловленную необходимость онъ называлъ случайностью. И здѣсь такъ же поучительно сравненіе съ Спинозой. И тотъ, и другой также мало признавали случайность въ смыслѣ безпричинности; но ея противоположность, необходимость, понималась Спинозой только въ смыслѣ логической, и въ то же время причинной обусловленности. Лейбницъ же дѣлалъ разницу между логической необходимостью, какъ невозможностью противоположнаго, и причинной необходимостью, какъ зависимости одного факта отъ другихъ. Правда, въ извѣстномъ смыслѣ это ученіе Лейбница напоминаетъ двоякую причинность спинозовской системы, по которой каждый модуль хотя и является „вѣчнымъ слѣдствіемъ“ сущности Божества, однако внутри атрибута долженъ быть въ то же время „детерминированъ“ другими модулями. Но у Лейбница вследствие этого появилось безсмысленное понятіе случайной необходимости: онъ хотѣлъ обозначить фактическую обусловленность, противоположность которой остается мыслимой для чело-вѣческаго ума. Но такъ какъ онъ, съ другой стороны, возмнилъ подъ необходимостью въ бытіи тѣсной смыслъ только необходимость абсолютную и безусловную, онъ снова противопоставлялъ другъ другу необходимое и случайное и называлъ, въ концѣ концовъ, противоположность вѣчныхъ истинъ и истинъ факта противоположностью необходимости и случайности истины.

Но онъ не останавливался на этомъ, а сообразно съ понятіемъ истины сталъ разсматривать и все содержаніе необходимыхъ истинъ, какъ необходимо существующее, и все содержаніе случайныхъ истинъ, какъ существующее случайно. Все, что можетъ быть либо условно, либо невозможно, противоположнаго, необходимо въ метафизическомъ смыслѣ; напротивъ, все, что есть только фактъ, если онъ даже съ достаточнымъ основаниемъ можетъ быть соединенъ съ другимъ фактомъ, имѣетъ лишь случайное значеніе. Здѣсь, вѣроятно изъ предвѣстнаго эмпиристическаго принципа, Лейбницъ выказываетъ себя ослѣпленнымъ различіемъ, и здѣсь у него даже, въ латентномъ образѣ, различныя виды чело-вѣческаго познанія наивмѣннѣе въ различныя виды метафизической дѣятельности. Критерій, который таковыя образы должны устанавливать различіе между не-

обходимостью и случайностью, есть исключительно логическій критерій невозможности противорѣчія. Высшій принципъ этой философіи— рационалистическій принципъ *логической необходимости*. Факты признаются причинно обусловленными, но несмотря на это они считаются случайными, ибо нѣтъ никакого логическаго основанія объявить невозможнымъ то, что имъ противоположно. Абсолютная же необходимость, присущая вѣчнымъ истинамъ, состоитъ именно въ томъ, что вѣчныя истины должны быть мыслимы; ихъ необходимость логическаго характера. Система эта не знаетъ никакой другой необходимости бытія, кромѣ необходимости мышленія: то, что безусловно должно быть мыслимо, также и существуетъ съ безусловной необходимостью,—то, что мыслится подъ известнымъ условіемъ, и существуетъ только, какъ обусловленное. Гипостазированіе формъ мышленія, исчерпывающее сущность всякаго рационализма, никогда не выступало на видъ болѣе откровеннымъ и явнымъ образомъ, чѣмъ у Лейбница, и это прежде всего обнаруживается въ томъ, какъ онъ трактуетъ понятіе *возможности*. Содержаніе всякой истинной мысли, развиваетъ онъ далѣе, должно быть возможнымъ; но ея реальность основана или на ней самой, и тогда противоположное ей невозможно, а сама эта мысль безусловно необходима, или она основана на чемъ нибудь другомъ, и тогда противоположное ей является мыслимымъ, а сама идея необходима лишь условнымъ образомъ. Такимъ образомъ, благодаря Лейбницу, понятія возможности и необходимости получили столь искусственное и разнообразное значеніе, что въ дальнѣйшемъ развитіи нѣмецкой философіи это вызвало большую путаницу; именно, противоположность безусловной и обусловленной необходимости подала поводъ къ безчисленнымъ трудностямъ и удивительной запутанности мысли. Она прежде всего поддерживала то предвзятое мнѣніе, будто невозможность противоположнаго служить наивысшимъ и наипрѣдѣльнѣйшимъ критеріемъ для познанія дѣйствительности, а кромѣ того, подала поводъ къ еще болѣе опасному заблужденію, что логическая возможность должна предшествовать всякой дѣйствительности. Уже Лейбницъ называлъ необходимыя истины „*primae possibilitates*“ и черпалъ отсюда ту мысль, что въ основѣ дѣйствительно существующаго міра лежатъ безчисленное количество возможностей, между которыми былъ произведенъ выборъ, понимаемый лишь, какъ фактъ. Истинное отношеніе понятій возможности и дѣйствительности было совершенно перевернуто. Все, что мы называемъ возможностями, суть лишь мысли, возникающія на основаніи существующей дѣйствительности; здѣсь же дѣйствительность является, какъ случайный фактъ, стоящій на заднемъ планѣ сравнительно съ существующими раньше его возможностями.

Хотя изложенныя гносеологическія изслѣдованія Лейбница и особенно его стремленіе соединить рационалистическое мышленіе съ эмпирическимъ приобрѣли важное значеніе для послѣдующаго времени, однако его метафизическія воззрѣнія отнюдь не ведутъ своего происхожденія отъ нихъ; наоборотъ, какъ обнаружится далѣе, его теорія познанія скорѣе была въ послѣдствіи углублена при помощи основнаго пункта его метафизиче-

ской системы. Но самъ этотъ основной пунктъ создавался исключительно изъ размышлений Лейбница о великихъ метафизическихъ и особенно натурфилософскихъ проблемахъ того времени, независимо отъ его логическихъ или методологическихъ воззрѣній. При этомъ стимуломъ служило исключительно содержаніе проблемъ; и здѣсь онъ уже рано поставилъ собѣ высокую задачу примирить противоположности античной и современной науки. Жгучій вопросъ того времени, влечетъ-ли за собой причинная или телеологическая точка зрѣнія объясненіе явленій природы, волновалъ прежде всего также и Лейбница, и его примиряющая природа сказала и здѣсь въ попыткѣ сгладить противоположности. Особое направленіе, принятое его попыткой, было обусловлено тѣмъ, что одностороннее преслѣдованіе механическаго объясненія природы отчасти дѣйствительно вело къ матеріализму, отчасти обвинялось въ такомъ выводѣ, и что кромѣ того телеологическое объясненіе природы свободно шло рука объ руку съ спиритуалистической метафизикой. Но спорный вопросъ между матеріализмомъ и спиритуализмомъ зависѣлъ главнымъ образомъ отъ метафизической проблемы субстанціи. Вопросъ: „что такое субстанція?“ былъ поэтому наиглавнѣйшимъ и для Лейбница, и его ученіе, рассматриваемое съ этой стороны, является прямымъ продолженіемъ того развитія, которое испытывала раціоналистическая философія, переходя отъ Декарта къ окказіоналистамъ, къ Спинозѣ и Малебраншу. Можно рассматривать оригинальное выраженіе, найденное понятіемъ субстанціи у Лейбница, какъ реакцію противъ устраненія субстанціальной самостоятельности, устраненія, которое послѣдователи Декарта стремились распространить на конечныя субстанціи. У окказіоналистовъ и у Малебранша вся дѣйствующая сила была перенесена изъ субстанцій на Божество. Спиноза предпочелъ вмѣсто этого совсѣмъ не называть ихъ болѣе субстанціями; но его безконечная субстанція также болѣе не обладала реальной дѣятельностью, а была только логической категоріей, которая вмѣсто дѣятельностей должна была имѣть „modi“. Если таково было сдѣдствіе логическаго формализма, то характерно, что Лейбницъ старался снова ввести въ понятіе субстанціи тотъ элементъ, который является до нѣвѣстной степени наглядной стороной опыта: его мышленіе, пропитанное даннымъ въ опытѣ матеріаломъ, учило его, что мы говоримъ о субстанціяхъ лишь тамъ, гдѣ въ состояніи констатировать ихъ дѣйствія. Субстанціи, которыя не дѣйствуютъ, не суть субстанціи: причину же дѣйствія мы называемъ силой. Поэтому Лейбницъ замѣняетъ понятіе субстанціи въ понятію *дѣйствующей силы*.

Это основное понятіе развивается, въ противоположность картезіанской натурфилософіи, изъ понятія *матла*, и поэтому до нѣкоторой степени справедливо, что лейбницевская „*Système nouveau de la nature*“ (1695) сначала пріобрѣла значеніе новаго пониманія механической проблемы: но философскій характеръ Лейбница заключался именно въ томъ, что онъ развилъ эти мысли въ общіе метафизическіе принципы. Матеріальная субстанція, тѣло, имѣла у Декарта лишь одинъ

атрибутъ протяженія; метафизическая сущность отдѣльных тѣлъ должна была у него состоять исключительно изъ опредѣленной формы протяженія, и формализмъ этой математической философіи обнаружился въ области познанія природы въ томъ, что математически строяемые объекты были объявлены исчерпывающими сущность тѣла. Поэтому уже у Декарта также мало могло быть рѣчи о самостоятельной силѣ тѣлъ, какъ и у окказионалистовъ, Спинозы и Малебранша. Вся сила, которую, какъ кажется, развиваютъ отдѣльныя тѣла, считалась перенесенной на нихъ и только частью общей силы, сообщенной Богомъ матеріи. Это было до извѣстной степени умерщвленіемъ матеріи: природа въ философіи Декарта являлась мертвой машиной. Эта мысль была до крайности противна характеру Лейбница, который будучи воплощенной жизненностью, всюду склонялся видѣть жизнь и самостоятельность. Поэтому онъ отнесся къ обоснованному Аристотелемъ объясненію природы въ древней философіи, какъ къ благодѣтельному противовѣсу механической натурфилософіи. Стремленіе свести всю полноту явленій исключительно къ количественнымъ отношеніямъ казалось ему невозможнымъ, и онъ думалъ, что слѣдуетъ вернуться къ признанію качественно опредѣленныхъ силъ, которыя Аристотель обозначалъ именемъ „энтелехій“. Этими онъ хотѣлъ не устранить, но только ограничить принципъ механическаго объясненія. Его основное воззрѣніе заключалось въ томъ, что внутренняя сущность тѣлъ состоитъ только въ силѣ, которую они проявляютъ, и что пространственная фигура, ихъ математическая и количественно опредѣляемая форма, образуетъ лишь проявленіе этой силы.

Но отсюда мысль тотчасъ же шла далѣе: всякая сила по своей природѣ не матеріальна, но имматеріальна, и Лейбницъ нисколько не скрывалъ этого отъ самого себя. Если субстанціи силы, то онѣ *имматеріальныя сущности*, и слѣдовательно ихъ пространственная форма не можетъ принадлежать къ числу ихъ первичныхъ атрибутовъ, но есть только результатъ ихъ дѣятельности. Тѣло на самомъ дѣлѣ нѣчто иное, чѣмъ та протяженная сущность, которой оно кажется: оно дѣйствующая сила, и его протяженіе само принадлежитъ къ основнымъ дѣйствіямъ этой силы. Нѣтъ протяженныхъ субстанцій, но тѣла суть тѣ субстанціи, которыя порождаютъ видимость пространственной формы. Здѣсь то и заключается основной спиритуалистическій характеръ ученія Лейбница: оно свидѣтельствуетъ о переработкѣ картезіанскаго ученія, которая, хотя и въ силу нѣкихъ основаній, приближается къ системѣ Малебранша и въ своихъ результатахъ, повидимому, совпадаетъ съ берклезанствомъ. Если же все-таки ученіе Лейбница обыкновенно не называется спиритуализмомъ, то это имѣетъ свое основаніе. Ибо ни устраненіе матеріальныхъ субстанцій, ни *имматеріальная сущность*, которая одна только должна быть приписываема субстанціямъ, не понимаются у Лейбница въ томъ же смыслѣ, какъ у Беркли. Послѣдній вообще отрицалъ у тѣлъ всякую субстанціальность и объявилъ ихъ лишь комплексами представленій, находящихся въ душахъ. Лейбницъ опирается на то, что тѣла суть дѣйствительно

субстанцій, но они не обладаютъ протяженіемъ, а имматеріальны по природѣ, и ихъ пространственный образъ создается изъ нихъ самихъ, какъ форма ихъ дѣйствія, а не какъ явленіе въ другихъ сущностяхъ. Міровоззрѣніе Беркли знало поэтому только человѣческія души и духовъ, стоящихъ надъ ними: Лейбницъ же допускаетъ существованіе одушевленныхъ субстанцій даже въ самыхъ вѣчныхъ и, повидимому, самыхъ безжизненныхъ частяхъ матерій и послѣдовательно переходитъ къ признанію болѣе многообразныхъ и отчасти болѣе низко стоящихъ формъ духовной жизни, чѣмъ тѣ, которыя проявляются въ человѣкѣ.

Наряду съ имматеріальностью введеніе понятія силы въ понятіе субстанцій у Лейбница влечетъ за собой еще другое слѣдствіе: *множественность субстанцій*. Гордая попытка Спинозы вывести множественность вещей, какъ необходимое слѣдствіе изъ сущности Бога, рухнула, и убѣжденіе въ томъ, что слѣдуетъ возвратиться къ признанію качественно определенныхъ силъ, сдѣлало Лейбница рѣшительнымъ противникомъ этого неподвижнаго монизма. Его система предполагала безконечное многообразіе субстанцій. Но во всемъ ходѣ раціоналистической философіи мысль объ единомъ методѣ была такъ непосредственно связана съ мыслью объ одной міровой связи, что и Лейбницъ не могъ избѣжать ея, и во многихъ пунктахъ своего ученія непосредственно соприкасался съ отвергаемымъ имъ спинозизмомъ. Прежде всего онъ думаетъ, что понятіе субстанцій не должно быть мыслимо въ томъ смыслѣ, будто онѣ существуютъ одна помимо другой безъ всякаго отношенія другъ къ другу. Ибо связь вещей сама по себѣ является фактомъ, и даже наизвѣстѣйшимъ изъ всѣхъ. И это также служитъ основаніемъ, въ силу котораго Лейбницъ не обозначаетъ безконечнаго числа субстанцій именемъ атомовъ, именемъ, котораго онъ сверхъ того охотно избѣгалъ уже по причинѣ матеріальнаго значенія, приписывавшагося ему издавна, а также и въ его время. Его одушевленные субстанціи суть *индивидуумы*, и поэтому его задача является той же, которая была основнымъ побудительнымъ мотивомъ въ борьбѣ итальянской натурфилософіи: примиреніемъ индивидуализма съ универсализмомъ. Въ противоположностяхъ философіи своего времени Лейбницъ нашелъ оба этихъ элемента, расположенными въ большомъ отдаленіи другъ отъ друга: съ одной стороны, спинозизмъ создалъ самую законченную форму универсализма, съ другой стороны, матеріализмъ грозилъ претворить всю вселенную въ безконечное число точекъ, не имѣющихъ отношенія другъ къ другу. Стремясь найти здѣсь правильную середину, Лейбницъ избралъ для своихъ субстанцій наименованіе, взятое изъ ученія Джордано Бруно, который хотѣлъ такимъ путемъ одинаково противопоставить себѣ и атомизму и новоплатоновскому ученію объ единствѣ: онъ назвалъ ихъ „*монадами*“. Однако рѣшеніе задачи у Лейбница гораздо глубже, чѣмъ у Бруно, и онъ обязанъ этимъ главнымъ образомъ тому, что исходя изъ имматеріальнаго характера субстанцій стремился опредѣлить сущность силы, сообразуясь съ той же проблемой.

Понятіе субстанціальности требуетъ, чтобы каждая субстанція была

нѣчто единое въ себѣ и замкнутое, не получающее никакого опредѣленія со стороны остальныхъ субстанцій въ проявленіи своей дѣятельной силы. Если-же все-таки должна существовать общая связь всѣхъ вещей, то послѣднее возможно лишь въ силу того, что въ первоначальной сущности каждой субстанціи уже заключается внутреннее отношеніе ко всѣмъ другимъ. Объединяющая связь индивидуумовъ мыслима лишь въ томъ видѣ, что она содержится въ самой сущности каждого индивидуума. Вселенная и индивидуумъ соединимы только въ томъ случаѣ, если индивидуумъ, каждый по своему, носитъ въ себѣ вселенную. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ и говоритъ, что каждая монада есть *зеркало міра*, и тѣмъ обобщаетъ въ метафизическомъ духѣ то гносеологическое утвержденіе, которое всюду выступаетъ во время Возрожденія, — что человѣкъ, только вслѣдствіе того, что онъ микрокосмъ, въ состояніи познавать связь вещей. То „*omnia ubique*“, которое воодушевляло воображеніе всѣхъ натурфилософовъ и мистиковъ, превратилось у Лейбница въ ясное понятіе.

Но изъ этого слѣдуетъ, что въ сущности каждой отдѣльной субстанціи должна быть представлена, или какъ выражается Лейбницъ, „*représentée*“ всякая другая субстанція. Въ каждой монадѣ должно содержаться все многообразіе остальныхъ; но, съ другой стороны, понятіе субстанціальнаго единства требуетъ, чтобы это многообразіе находилось въ объединяющей связи. Поэтому сущность монады состоитъ въ томъ, что она является единствомъ въ многообразіи. Эстетическое понятіе художественнаго единства, которое Бруно относилъ къ вселенной, примѣняется Лейбницемъ къ каждой монадѣ; и вслѣдствіе этого самыя низшія монады являются для него тѣмъ же, чѣмъ у Бруно были только высшія и въ послѣднемъ смыслѣ только цѣлое: *организмами*. Вслѣдствіе этого лейбницевская система характеризуется, какъ безусловный *витализмъ*. Она не знаетъ мертвой матеріи, для нея весь міръ полонъ внутренней жизни, и органическое понятіе единого развитія многообразнаго освѣщаетъ ей вселенную.

Но если спросить о той имматеріальной дѣятельности, путемъ которой непрерывно совершается это соединеніе многообразнаго въ единое, то ею будетъ дѣятельность *представленія*. Въ представленіи каждый разъ различные элементы связываются въ объединяющій мысленный образъ: и поэтому если возникаетъ вопросъ объ общемъ основномъ характерѣ всѣхъ субстанцій, то онъ долженъ быть именно такимъ. Монады суть *представляющія силы*. Нельзя отрицать, что у Лейбница при этой аргументаціи двойное значеніе слова „*représentation*“, которое онъ употребляетъ то въ смыслѣ „*быть представляемымъ*“, то въ смыслѣ духовной дѣятельности, называемой нами „*представленіемъ*“, играетъ значительную и опасную роль. Съ другой стороны, характеристика монадъ, какъ силъ представляющихъ, есть въ высшей степени интересная иллюстрація того уже часто упоминавшагося факта, что вся до-кантовская философія всюду разсматривала теоретическую дѣятель-

ность представленія или мышленія, какъ основную функцію имманентной жизни. Несмотря на то, данная комбинація понятій такъ удачна, что едва ли могло быть найдено болѣе разумное и мѣткое рѣшеніе вышеупомянутой великой проблемы. Ибо въ дѣйствительности нельзя было представить себѣ, какимъ образомъ въ каждой отдѣльной субстанціи могли жить остальные иначе, какъ составляя содержаніе ея представленій. Правда, при этомъ Лейбницъ скрылъ отъ себя вполнѣ неразрѣшимую трудность: если каждая монада должна представлять всѣ остальные, а каждая изъ остальныхъ, сообразно своему содержанію представленія, также обусловлена системой всѣхъ прочихъ субстанцій, то отсюда возникаетъ такой кругъ взаимоотношеній, въ которомъ, въ концѣ концовъ, не существуетъ абсолютнаго содержанія для этой общей представляющей дѣятельности всѣхъ монадъ.

Слѣдовательно для Лейбница содержаніе дѣятельности всѣхъ этихъ представляющихъ силъ одинаково — это сама вселенная; разницу же между различными монадами слѣдуетъ искать только въ разнородности представляющей дѣятельности. Последнюю философъ заимствуетъ изъ картезіанскаго принципа ясности и отчетливости. Монады различаются между собой лишь тѣмъ, что одніе изъ нихъ представляютъ себѣ вселенную ясно и отчетливо, чѣмъ другіе; благодаря этому онѣ располагаются въ послѣдовательный рядъ ступеней, восходящихъ отъ тѣхъ монадъ, которыя имѣютъ лишь *неясныя* и *смутныя* представленія, къ той, въ которой находится только одно *ясное* и *отчетливое представленіе* о всѣхъ остальныхъ. При этомъ Лейбницъ называетъ ясностью свойство представленія, при помощи котораго его объектъ можуть быть достоверно и несомнѣнно узнать и отличить отъ всѣхъ остальныхъ; отчетливымъ же онъ называетъ то представленіе, которое ясно даже въ своихъ отдѣльно взятыхъ признакахъ и ихъ отношеніяхъ. Эти опредѣленія получаютъ осязаемое значеніе, такъ какъ и по картезіанскому принципу ясное и отчетливое должно относиться къ неясному и сбивчивому также, какъ *чувственное ощущеніе* къ *дѣятельности разсудка*. Поэтому рядъ ступеней монадъ начинается отъ тѣхъ, которыя имѣютъ только чувственныя ощущенія, и заканчивается монадой, обладающей лишь чистымъ мышленіемъ; и монады различаются между собой сообразно степенямъ, съ которыми онѣ представляютъ міръ смутно, т. е. чувственно, или отчетливо, т. е. при помощи разсудка. Въ этой противоположности Лейбницъ, наконецъ, еще особенно подчеркиваетъ отношеніе, въ которомъ она уже у Декарта стояла къ аристотелевскому противоположенію *активности* и *пассивности*. Поэтому онъ называетъ страдательнымъ то состояніе монады, при которомъ она имѣетъ чувственныя, смутныя представленія, дѣтельнымъ же то, при которомъ она обладаетъ сообразными съ разсудкомъ, ясными представленіями.

Отсюда тотчасъ же становится яснымъ, что именно въ этомъ міровоззрѣніи составляетъ самыя крайнія противоположности: низшія монады, развивающія лишь смутныя представленія въ видѣ чувственныхъ ощу-

цій и являючіяся поэтому только страдательными, образуютъ то, что обыкновенно называютъ *матеріей*; напротивъ, высшая монада, разумъ которой имѣетъ только ясныя представленія, и которая поэтому представляетъ чистую дѣятельность, есть *Божество*. Низшихъ монадъ, очевидно существуетъ безконечное множество, ибо въ смутности содержаніи представленія возможно безконечное число степеней. Напротивъ, высшая монада только одна: ибо многія монады, которыя бы въ равной степени обладали наисовершеннѣйшей ясностью и отчетливостью во всѣхъ представленіяхъ, были бы абсолютно одинаковы и неразличимы по своимъ признакамъ, т. е. тождественны другъ съ другомъ. Здѣсь Лейбницъ ссылается на чисто рационалистическій принципъ *identitatis indiscernibilium*, т. е. на то основоположеніе, что понятія, признаки которыхъ насквозь и вполнѣ одинаковы, относятся только къ тождественному предмету. Не существуетъ двухъ вполнѣ одинаковыхъ вещей. Именно этотъ принципъ отличаетъ монадологію отъ атомистики. Последняя признаетъ, что атомы суть вполнѣ одинаковыя сущности, которыя лишь случайно находятся въ различныхъ точкахъ пространства и отличаются другъ отъ друга исключительно этимъ вѣншимъ обстоятельствомъ, не являющимся признакомъ, входящимъ въ составъ ихъ понятія. Индивидуализмъ монадологіи, напротивъ, требуетъ, чтобы каждая субстанція была вполнѣ опредѣлена въ собѣ самой, и разсматриваетъ поэтому и пространственное положеніе каждой монады, какъ продуктъ ея сущности, который въ своихъ измѣненіяхъ обусловленъ самой этой сущностью.

Между обоими этими полюсами, матеріей и Богомъ, лежитъ все безконечное многообразіе *промежуточныхъ ступеней*, въ которыхъ ясность и смутность, разумъ и чувственность, активность и пассивность встрѣчаются во всевозможныхъ формахъ смѣшенія, и среди которыхъ и *человѣкъ* находитъ свое мѣсто. Самое значительное въ этой системѣ заключается въ томъ, что она разсматриваетъ все многообразіе вещей, какъ одно огромное связанное цѣлое, въ которомъ каждый членъ занимаетъ необходимое и незамѣстимое положеніе. Поэтому каждая монада есть особое отраженіе вселенной, по устраненіи котораго сама вселенная сдѣлалась бы нвой. Каждая монада есть индивидуумъ, но лишь вслѣдствіе того, что она занимаетъ это присущее ей одной мѣсто въ системѣ цѣлаго. Это міропониманіе, впервые усвоенное обоими великими мыслителями древности, въ новѣйшей терминологіи подъ вліяніемъ Шеллинга и Гегеля обыкновенно называютъ „*системой развитія*“. При этомъ слѣдуетъ отбросить отъ обыкновеннаго значенія этого слова смыслъ слѣдованія во времени и подразумѣвать подъ нимъ только метафизическій постулатъ, гласящій, что сущность каждой отдѣльной части во вселенной образуетъ необходимый и нужный для связи цѣлаго членъ, и что основа для особой организаціи каждой отдѣльной части лежитъ въ законѣ цѣлаго. Это органическое единство вселенной нашло въ системѣ монадологіи столь точное выраженіе, что Лейбницъ дѣйствительно стоитъ во главѣ движенія пѣмецкой философіи, которая на

почвъ современной науки хотѣла вернуть значеніе этого глубочайшаго результата греческаго мышленія. Начиная съ Лейбница, она безъ устали работала надъ этой задачей, и хотя формы, въ которыхъ, какъ ей казалось, она разрѣшила проблему съ точки зрѣнія философіи тождества, снова распались, но всетаки эта цѣль должна была представляться ей самой высокой и послѣдней. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что Лейбницъ обязанъ этимъ своимъ историческимъ значеніемъ углубленію въ великія системы древности и особенно въ Аристотеля. Ни одинъ мыслитель не оказалъ въ исторіи болѣе продолжительнаго и всесторонняго вліянія, чѣмъ Аристотель; но послѣднее великое вліяніе, въ силу котораго самое внутреннее ядро его ученія проникло въ монадологию Лейбница, гораздо болѣе цѣнно, чѣмъ вся масса внѣшнихъ присоединеній отчасти къ формѣ, отчасти къ лозунгамъ его философіи, которыми жило средневѣковье.

Объединяющая связь, существующая такимъ образомъ между субстанціями въ силу ихъ внутренней сущности, должна проявляться и въ ихъ дѣятельности. Само собой разумѣется, что въ предѣлахъ этой системы дѣятельность субстанцій можетъ быть только дѣятельностью представленія. Но представленія одни никогда не обосновываютъ перехода къ другимъ представленіямъ: послѣдній скачокъ можетъ покоиться только во внутреннемъ *стремленіи къ дѣятельности* самой субстанціи. Поэтому наряду съ представленіемъ, Лейбницъ допускаетъ въ монадахъ „тенденцію“ переходить отъ одного представленія къ другому, которое тождественно съ тѣмъ, что обыкновенно называютъ стремленіемъ или желаніемъ. Именно это стремленіе въ каждой монадѣ приводитъ въ движеніе систему представленій и поддерживаетъ ихъ въ этомъ движеніи. Результатъ же этого стремленія въ каждое мгновеніе можетъ быть обусловленъ только содержаніемъ существовавшихъ ранѣе представленій. Слѣдовательно, жизнь каждой монады состоитъ въ постоянномъ развитіи ея представленій, вызванномъ ея внутреннимъ стремленіемъ къ дѣятельности. Но такъ какъ во всѣхъ монадахъ представляется одно и то же, именно вся вселенная, то въ каждое мгновеніе результатъ этого движенія представленій долженъ быть одинаковымъ во всѣхъ монадахъ, т. е. мировой процессъ равномерно отражается во всѣхъ монадахъ. И этимъ объясняетъ Лейбницъ изъ глубины своего хода мыслей ту видимость вліянія субстанцій другъ на друга, которая была задачей всей картезианской школы. И для него также „*influxus physicus*“, непосредственное воздѣйствіе одной субстанціи на другую, невозможно по самому своему понятію. „Монады не имѣютъ оконъ“, говоритъ онъ, чрезъ которыя онѣ могли бы узнать что нибудь объ остальныхъ монадахъ. Каждая монада живетъ только въ себѣ; но всѣ онѣ переживаютъ одно и то же, и поэтому кажется, будто онѣ постоянно вліяютъ другъ на друга. Лейбницъ называлъ этотъ самый характерный выводъ изъ своихъ основныхъ понятій „*предустановленной (praestabilita) гармоніей монады*“, и онъ пользовался этой теоріей главнымъ образомъ, чтобы сдѣлать понятной связь

души съ тѣломъ. Монады, изъ которыхъ состоитъ тѣло, и монада, образующая душу, такъ же мало стоятъ въ причинной связи другъ съ другомъ, какъ и субстанціи вообще; но такъ какъ душа въ каждое мгновеніе должна представлять именно то, что происходитъ въ тѣлѣ, то кажется, будто она то вліяетъ на тѣло, то сама испытываетъ его вліяніе. Лейбницъ поясняетъ это часто употреблявшимся въ то время и приводимымъ, напримѣръ, также Гейлигсомъ, примѣромъ двухъ часовъ: постоянно согласный ходъ послѣднихъ объясняется или механической зависимостью однихъ отъ другихъ, или постояннымъ ихъ урегулированіемъ механикомъ, или же тѣмъ, что и тѣ и другіе, съ самаго начала одинаково поставлены и имѣютъ одинаково совершенный ходъ. Первое есть объясненіе даваемое картезианскимъ *influxus physicus*; второе — объясненіе при помощи вѣчнаго чуда, признававшееся окказіоналистами¹⁾, третье — предустановленная гармонія; и слѣдуетъ быть убѣжденнымъ, что верховный мастеръ такъ устроилъ вещи, что онѣ находятся въ постоянной гармоніи, не нуждаясь въ томъ, чтобы одна вліяла на другую, или чтобы онъ время отъ времени даже былъ вынужденъ приходить имъ на помощь.

Масса въ высшей степени важныхъ побочныхъ мыслей *implicite* содержалась въ этой системѣ предустановленной гармоніи. Прежде всего та мысль, что общее жизненное содержаніе всѣхъ монадъ, которое никогда не могло возникнуть случайно, указываетъ на общую причину. Именно путемъ внутренней ихъ одинаковости монады доказываютъ, что всѣ онѣ произошли изъ одного и того же источника. Вся система монадъ должна вести свое происхожденіе отъ той верховной монады, въ которой всѣ представленія содержатся ясно и отчетливо. Предустановленная гармонія неповѣрна, если она не происходитъ отъ Бога, если не будетъ признано, что Богъ, въ силу своего абсолютно яснаго и отчетливаго представленія, съ самаго начала надѣлилъ монады такимъ содержаніемъ, что онѣ, развиваясь каждая своимъ путемъ, каждое мгновеніе согласуются другъ съ другомъ. Изъ творческой дѣятельности Бога возникло безконечное множество монадъ, и именно такимъ путемъ осуществилась гармонія мірового цѣлаго.

Однако это воззрѣніе тотчасъ же предполагаетъ еще одинъ элементъ. Оно, явнымъ образомъ, можетъ существовать лишь при допущеніи, что процессъ развитія представленій во всѣхъ монадахъ безъ исключенія каждое мгновеніе необходимо обусловленъ содержаніемъ предыдущихъ представленій. Ибо если бы гдѣ либо существовало пространство, въ предѣлахъ котораго хотя одна только изъ монадъ могла случайно или произвольно отклониться отъ общаго одинаковаго хода развитія представленій, то тотчасъ же была бы нарушена гармонія всей вселенной. Система

¹⁾ Этими Лейбницъ задѣваетъ, конечно, только самая несовершенная начальная стадія окказіоналистическаго ученія, но не его болѣе глубокое развитіе, какъ оно обнаружилось въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Гейлигса. Сравни выше стр. 164.

предустановленной гармоніи заранѣе предполагаетъ *детерминизмъ* и строгую необходимость всей жизни представленій монадъ. Здѣсь тотъ пунктъ, въ которомъ Лейбницъ, какъ онъ думаетъ, осуществляетъ свое *примиреніе механизма и телеологіи*, здѣсь вершина его мыслей. Гармонія въ ходѣ событій у всѣхъ монадъ объясняется имъ изъ творческой дѣятельности Бога, которая устроила систему монадъ сообразно съ своими цѣлями, но которая могла достичь этого цѣлесообразнаго устройства лишь тѣмъ путемъ, что всѣ монады, начиная съ даннаго первоначальнаго состоянія, съ неуклонной необходимостью слѣдуютъ желаемому Богомъ и искони установленному имъ ходу развитія. Такимъ образомъ обѣ противоположности соприкасаются своими границами другъ съ другомъ, требуютъ другъ друга. Въ ходѣ отдѣльнаго событія господствуетъ только механическая необходимость, и ни одно единичное явленіе не можетъ быть объяснено иначе, какъ изъ своихъ причинъ. Но общее теченіе мировыхъ событій именно въ этой всеобщей необходимости заранѣе обусловлено цѣлесообразной творческой дѣятельностью Бога. Механизмъ господствуетъ безусловно, но онъ служитъ лишь для того, чтобы осуществлять какую либо цѣль. Удивительно, насколько близко въ этомъ ученіи Лейбницъ стоитъ къ своему противнику Ньютону. Мысль разсматривать міръ, какъ машину, устроенную Богомъ для выполненія Его цѣлей, обща обоимъ, и въ этомъ смыслѣ Лейбницъ оказалъ на релігіозное Просвѣщеніе иѣмцевъ точно такое же вліяніе, какъ и Ньютонъ на релігіозное Просвѣщеніе англичанъ.

Третья побочная мысль системы предустановленной гармоніи есть психологическая гипотеза высокой важности. Она требуетъ, чтобы каждая монада въ каждое мгновеніе представляла въ себѣ все состояніе міра. Очевидно, что уже у человеческой монады послѣднее не происходитъ въ томъ смыслѣ, что она сознаетъ въ себѣ всѣ эти представленія, ибо она, напротивъ, въ состояніи охватывать постоянно только крайне незначительное количество представленій остальнаго міра. Еще менѣе, конечно, возможно допускать выполненіе этого требованія со стороны низшихъ монадъ, которыя не могутъ обладать даже сознаніемъ вообще, не говоря уже о такомъ многообъемлющемъ сознаніи. Поэтому для Лейбница существуетъ только одинъ выходъ въ видѣ дальнѣйшей гипотезы, что монады обладаютъ большимъ числомъ представленій, не зная о нихъ; другими словами, что существуетъ *безсознательная дѣятельность представленія*, въ силу которой самая низшая монада можетъ оставаться зеркаломъ міра, не созная такой своей дѣятельности. На основаніи этого метафизическаго повода Лейбницъ построилъ крайне важную для всей психологіи гипотезу о существованіи безсознательныхъ представленій. Ему было не трудно привести ее въ соотвѣстствіе съ остальными своими теоріями. Такъ какъ Лейбницъ объявлялъ сознаніе функціей ясности и отчетливости въ дѣятельности представленія, то само собой оказалось, что монады въ той же степени, въ какой онѣ обладаютъ смутными представленіями, не сознаютъ ихъ. Поэтому низ-

ніи монады, образующія матерію, хотя и представляютъ всю вселенную, но такъ смутно, что никогда этого не сознають: — Божество же, напротивъ, является всеяѣдущей центральной монадой, которая въ каждое мгновеніе съ полной ясностью и отчетливостью сознаетъ всю вселенную. Допущеніе безсознательной душевной дѣятельности сочеталось въ то же время самымъ счастливымъ образомъ съ великимъ математическимъ открытіемъ Лейбница. Начиная съ состоянія яснаго и отчетливаго сознанія до абсолютной смутности чисто чувственной пассивности возможно было по аналогіи съ исчисленіемъ безконечно малыхъ величинъ допустить во всевозможныхъ степеняхъ постепенное, нисходящее до безконечно малаго ослабленіе сознательной энергіи, не оказываясь вынужденнымъ отрицать реальность этого безконечно малаго. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ называлъ безсознательныя представленія „petites perceptions“ и неоднократно подчеркивалъ, что съ этими малыми представленіями непосредственно связана система предустановленной гармоніи. Затѣмъ онъ стремился также доказать существованіе безсознательныхъ представленій на основаніи человѣческаго опыта и для этого пользовался примѣромъ шума моря. Паденіе отдѣльной капли воды влечетъ за собой столь малое раздраженіе, что оно обыкновенно не вызываетъ воспріятія; напротивъ, громopodobный шумъ прибоя также составляется только изъ безконечнаго числа такихъ безконечно малыхъ раздраженій, и здѣсь мы имѣемъ психологическій примѣръ того, какъ по принципу дифференціальнаго исчисленія изъ суммированія безконечнаго числа безконечно малыхъ количествъ составляется могучая реальная величина, изъ массы безсознательныхъ представленій одно сознательное и обладающее живой энергіей представленіе. Во всякомъ случаѣ, эта гипотеза безсознательныхъ представленій, возникшая сначала изъ метафизическихъ размышленій имѣла изъ ряда вонъ выходящее значеніе для развитія психологіи. Она разрушила то предположеніе, которое въ одинаковой степени было присуще раціонализму и эмпиризму: будто духъ заключаетъ въ себѣ лишь то, что онъ знаетъ о себѣ. Хотя эта гипотеза уже время отъ времени указывалась картезіанцами въ спорѣ о врожденныхъ идеяхъ и потому ясно оспаривалась Локкомъ, но въ общемъ декартовскій принципъ гносеологіи приводилъ и раціонализмъ къ тому, чтобы признавать въ душѣ за дѣйствительное только то, что содержится въ ея самосознаніи. Во всякомъ случаѣ, Лейбницу принадлежитъ та заслуга, что онъ впервые высказалъ упомянутую гипотезу въ широкой и психологически пригодной формѣ и тѣмъ самымъ положилъ начало ея плодотворному примѣненію въ будущемъ.

Исходя изъ этихъ общихъ основныхъ понятій, Лейбницъ набросалъ, правда, только случайно и въ общихъ чертахъ, основу новой обработки отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ. Затруднительнѣй всего это было, конечно, въ *натурфилософіи*, хотя именно послѣдняя послужила исходнымъ пунктомъ новой теоріи. Но принципъ, къ которому при этомъ былъ приведенъ Лейбницъ, именно, что все тѣла въ силу своей сущ-

ности суть монады и организмы, само собой разумѣется, пришелъ въ рѣзкое столкновение съ механической натурфилософией времени, которую онъ самъ хотѣлъ не устранить, а только ограничить. Самый главный спорный пунктъ состоялъ въ томъ, что Лейбницъ, отрицая у тѣлъ характеръ протяженныхъ субстанцій, не могъ разсматривать пространство, какъ реальность, въ предѣлахъ которой двигаются тѣла. На этомъ основаніи онъ долженъ былъ оспаривать какъ теорію атомовъ, такъ и ньютоновское признаніе силы, дѣйствующей на разстояніи и опредѣляемой въ своей энергіи отношеніями разстоянія, и понятіе массы стало для него затруднительной проблемой; ибо въ его системѣ не могло быть рѣчи о подлинномъ соединеніи монадъ при ихъ исполнѣ замкнутой въ себѣ сущности. Поэтому онъ пытался другимъ путемъ приобрести понятіе составного тѣла, причемъ онъ и здѣсь придавалъ значеніе исключительно принципу органическаго. Именно онъ призналъ, что среди монадъ находится нѣкоторыя, представляющія себѣ комплексъ низшихъ монадъ съ большей ясностью и отчетливостью; и такимъ образомъ въ этомъ комплексѣ онѣ образуютъ родъ *центральной монады*. При такомъ отношеніи низшія монады являются исключительно пассивными, центральная же монада въ сравненіи съ ними относительно дѣятельна, и ея отчетливое представленіе опредѣляетъ смутныя состоянія остальныхъ. Такимъ образомъ центральная монада приобретаетъ относительно низшихъ монадъ значеніе субстанціи въ высшемъ смыслѣ и, какъ таковая, образуетъ „субстанціальную связь“, соединяющую низшія монады. Поэтому составныя тѣла для Лейбница всегда организмы, дѣятельная жизнь которыхъ сосредоточивается въ одной центральной монадѣ. Различіе между органической и неорганической природой низведено съ принципиальнаго на различіе въ степеняхъ; однако здѣсь это ведетъ лишь къ выгодѣ органической природы, ибо только низшія ступени ея должны содержаться въ неорганической. Но то объединеніе, которому низшія монады подвергаются въ центральной монадѣ, является въ видѣ пространственнаго отношенія послѣднихъ; и такимъ образомъ протяженная форма тѣлъ, а въ послѣдней инстанціи и все пространство оказывается хотя не метафизической дѣйствительностью, но всетаки „хорошо обоснованнымъ феноменомъ“. То же самое дѣйствительно и относительно времени, которое познается изъ распредѣленія представленій въ монадахъ. Пространство есть лишь порядокъ сосуществоющихъ, время — порядокъ развивающихся другъ изъ друга представленій. Они суть лишь смутный чувственный образъ отношеній, въ которыхъ монады необходимымъ образомъ должны мыслиться согласно съ предустановленной гармоніей. Поэтому въ сущности и пространственные движенія, выполняемыя тѣлами, суть только смутныя представленія дѣйствительныхъ метафизическихъ отношеній, въ которыхъ они находятся. Но такъ какъ эта форма явленія имѣетъ основаніе во внутреннихъ отношеніяхъ монады, то въ ходѣ этихъ пространственныхъ движеній должны съ непреложной необходимостью господствовать извѣстные законы.

Такъ Лейбницъ стремится снова обрѣсти принципъ механической натурфилософіи, хотя твердо придерживается мнѣнія, что вса совокупность законовъ механической связи природы покоится не въ самой себѣ, а въ цѣлесообразно устроенномъ Богомъ процессѣ представленія монадъ, и потому образуетъ не необходимыя, но случайныя истины. Это механическое объясненіе природы должно тогда показать, какимъ образомъ каждое движеніе возникаетъ изъ другого и именно тѣмъ путемъ, что одно превращается въ другое. Лейбницъ объявляетъ своимъ наиболѣе значительнымъ открытіе въ этой области указаніе на то, что всѣ измѣненія природы совершаются лишь постепенно, ибо они суть только сбивчивое отраженіе постепеннаго преобразованія представленій въ монадахъ. Онъ высказываетъ это утвержденіе въ видѣ закона *непрерывности* и главнымъ образомъ для обоснованія этого закона дѣлаетъ попытку опровергнуть ньютоновскую теорію тяготѣнія и утверждаемое въ ней дѣйствіе на разстояніи задуманной въ подражаніе Декарту гипотезой постоянно распространяющаго вихреобразнаго движенія. Однако, съ другой стороны, онъ настолько принимаетъ сторону Ньютона, что признаетъ, что съ увеличеніемъ разстоянія растетъ въ извѣстномъ квадратномъ отношеніи ослабленіе силы дѣйствія. Подъ влияніемъ этихъ обстоятельствъ Лейбницъ считаетъ нужнымъ преобразовать принципъ сохраненія силы. Декартъ установилъ его только въ томъ смыслѣ, что величина силы всегда прямо пропорціональна величинѣ движенія, и поэтому изъ неизмѣнимости силы, которую Богъ сообщилъ матеріи, онъ заключилъ, что сумма движенія во вселенной постоянно одинакова. Лейбницъ показываетъ, что послѣднее опровергается несомнѣнными фактами, и ставитъ на мѣсто картезіанскаго утвержденія ближе подходящую къ аксіомѣ современнаго естествознанія формулировку закона, утверждая, что сумма силы во вселенной всегда остается одинаковою, но сумма дѣйствительнаго движенія измѣняется вслѣдствіе различныхъ возможностей задержки силы: т. е. для того, чтобы удержать законъ сохранения силы онъ дѣлаетъ различіе, правда, часто еще неясное и не проведенное послѣдовательнымъ образомъ, между живою и скрытою силой. Наряду съ этимъ онъ высказываетъ приближающееся къ современному взгляду представленіе превращенія различныхъ формъ движенія другъ въ друга и выводитъ, что кажущаяся потеря силы при столкновеніи упругихъ тѣлъ объясняется измѣненіемъ въ молекулярномъ движеніи. Но, конечно, строгое проведеніе и всестороннее доказательство этого принципа были невозможны до тѣхъ поръ, пока еще не имѣли точнаго представленія о роли, которую при этомъ играетъ теплота.

Какъ въ натурфилософіи разграниченіе органическаго отъ неорганическаго, такъ и въ *психологіи* различіе между человѣкомъ и остальными организмами представляетъ для Лейбница немалыя трудности. Разумѣется, душа является центральной монадой тѣла; ея безсмертіе должно непосредственно слѣдовать изъ природы ея, какъ монады, ибо всякая субстанція по своему понятію неразрушима. Но этотъ видъ *безсмертія*

касается всѣхъ монадъ и въ частности также и душъ животныхъ. Поэтому является вполне произвольнымъ, когда Лейбницъ допускаетъ, что центральная монада животного можетъ снова погрузиться въ оглушенное состояніе представленія, обладающаго только безсознательной дѣятельностью, человѣческая же центральная монада, напротивъ, вѣчно сохраняетъ представленіе личности, разъ пріобрѣтенное ясно и отчетливо. Разумѣется, въ этой системѣ не можетъ существовать центральной монады, которая какимъ бы то ни было образомъ не стояла въ такомъ отношеніи къ низшимъ монадамъ, что составляла бы субстанціальную связь между ними, т. е. не можетъ существовать души безъ тѣла. Однако вслѣдствіе этого еще нѣтъ необходимости, чтобы это тѣло всегда оставалось одинаковымъ, но уже наблюдаемый въ опытѣ ростъ и обмѣнъ веществъ показываютъ, что низшія монады, составляющія тѣло высшихъ, находятся въ состояніи постояннаго, хотя и очень медленнаго, измѣненія. Ибо и здѣсь, думаетъ Лейбницъ, господствуетъ законъ непрерывности: ни одна душа не перескакиваетъ внезапно изъ одного тѣла въ другое, но лишь непрерывно преобразовываетъ прежнее тѣло въ новое. Что касается въ частности человѣка, то, благодаря вѣчности монады, Лейбницъ видитъ себя вынужденнымъ распространить и въ обратную сторону слѣдствія вѣры въ безсмертіе и допустить *предсуществованіе* души раньше настоящей жизни. Однако при этомъ онъ твердо держится взгляда, что человѣческая личность разъ навсегда пріобрѣтается монадами при соединеніи съ человѣческимъ организмомъ, что, слѣдовательно, ранѣе человѣческая душа находилась въ низшей формѣ бытія (для чего онъ охотно пользовался незадолго сдѣланнымъ открытіемъ сѣменныхъ животныхъ), и что, съ другой стороны, эта монада, дошедшая до сознанія личности, послѣ своего освобожденія изъ образовавшагося при этомъ организма, освобожденія, которое мы обыкновенно называемъ смертію человѣка, вырабатываетъ себѣ высшую форму тѣлесности. Но послѣднее, конечно, уже болѣе не могло быть наглядно представлено, и здѣсь именно признаніе непрерывнаго преобразованія наталкивалось на непреодолимая трудности.

Гораздо важнѣе этихъ умозрѣній примѣненіе Лейбницемъ его метафизическихъ понятій къ процессу представленія и къ познавательной дѣятельности человѣка. Только этимъ онъ достигъ наивѣнѣйшаго *успѣха* своей теоріи познанія, и въ этомъ именно пунктѣ онъ сумѣлъ мастерски привести въ связь свои методологическія изслѣдованія съ своей метафизикой. Уже поэтому „*Nouveaux essais*“, въ которыхъ онъ сдѣлалъ этотъ опытъ, являются его болѣе зрѣлымъ и значительнымъ трудомъ. Естественно и относительно просто было свести двойное направленіе, приписанное имъ познавательной дѣятельности человѣка, къ тому промежуточному положенію, которое монада человѣческаго духа занимаетъ въ послѣдовательномъ ряду ступеней вселенной. Она не обладаетъ ни исключительно одними смутными, ни исключительно одними ясными и отчетливыми представленіями, но смѣсью тѣхъ и другихъ. Первые

это чувственный опыт, въ которомъ коренятся истины факта, вторыя — ясныя понятія, изъ которыхъ происходятъ вѣчныя истины: и отношеніе цѣнности тѣхъ и другихъ, которое Лейбницъ выразилъ, называя ихъ истинами случайными и истинами необходимыми, при этомъ соединеніи также могло быть хорошо объяснено. Человѣческая монада, какъ ее мыслилъ Лейбницъ въ своей метафизикѣ, была устроена именно такъ, что ея представленія должны были имѣть то двойное значеніе и то двойное происхожденіе, которое имъ приписывала его гносеологія. Итакъ, все самымъ счастливымъ образомъ складывалось въ систему, и сама метафизика Лейбница, казалось, требовала того соединенія эмпиризма и рационализма, которое его методологія поставила себѣ задачей. Оттого то и вышло, что разсматривая попытку Локка, Лейбницъ отнесся къ послѣднему прежде всего съ полнымъ одобреніемъ и счесть локковскую теорію о происхожденіи и связи опытнаго знанія въ такой степени правильной, что путемъ сравненія обоихъ сочиненій легко показать согласіе этихъ мыслителей въ существенныхъ пунктахъ.

Однако Лейбницъ далеко превзошелъ свой образецъ и показалъ самымъ разительнымъ образомъ ошибки, въ которыя впалъ Локкъ вслѣдствіе односторонняго преслѣдованія этихъ самихъ по себѣ правильныхъ принциповъ. Нѣмецкій мыслитель относился къ эмпиризму совершенно такъ же, какъ къ механическому объясненію природы: онъ признавалъ оба для того, чтобы ихъ тотчасъ же ограничить, первый — рационализмомъ, второй — телеологіей. Послѣднее удалось ему благодаря гениальному примѣненію той гипотезы безсознательныхъ представленій, которая вытекала, какъ слѣдствіе ученія о предустановленной гармоніи. Такъ называемыя врожденныя идеи не представляются всѣ сознательно во всѣхъ дупахъ во всякое время; въ этомъ Лейбницъ безусловно соглашается съ доказательствомъ Локка. Но уже Локкъ задѣлъ самое ядро вопроса, когда полемизировалъ противъ возможности ихъ безсознательнаго существованія. Всѣ воззрѣнія, въ которыхъ Лейбницъ пошелъ дальше его, лежатъ поэтому въ упомянутомъ направленіи, и на мѣсто врожденности актуальной онъ ставитъ принципиально и во всемъ объемѣ *врожденность виртуальную*. Но это ученіе тотчасъ же измѣняетъ все представленіе о переработкѣ чувственныхъ ощущеній путемъ мышленія, и Лейбницъ, желая снова возстановить значеніе рационализма, въ то же время заставлялъ эмпиризмъ углубляться въ самого себя. Для общей психологической теоріи, на которой покоилось все его воззрѣніе, онъ изобрѣлъ выраженіе, ставшее важнымъ именно для новѣйшей психологіи: онъ называлъ представленія вообще „représentations“ или, какъ это дѣлали въ Англіи и отчасти во Франціи „perceptions“. Но одно лишь обладаніе представленіями по его теоріи должно быть тщательно различаемо отъ сознанія ихъ, и это сознаніе онъ обозначалъ именемъ „apperception“, подъ которымъ онъ, слѣдовательно, понималъ сознательное усвоеніе содержанія представленія при помощи мыслящаго духа. Поэтому всѣ монады безъ исключенія обла-

даютъ одинаковыми перцепціями, но различаются тѣмъ, что одѣ изъ нихъ апперцепируютъ большее количество ихъ, другія меньшее, и развитіе человѣческаго духа состоитъ въ томъ, чтобы обращать перцепции въ апперцепции. Этотъ процессъ, конечно, будетъ тѣмъ, путемъ котораго изначальное смутное или сбивчивое, т. е. болѣе или менѣе безсознательное состояніе возвышается до яснаго и отчетливаго сознанія.

Отсюда тотчасъ же слѣдовало, въ противоположность выводамъ Локка, сдѣлать иное пониманіе сущности опыта. Уже въ общихъ предположеніяхъ лейбницевской метафизики было заложено основаніе невозможности для Лейбница собственно опыта въ локковскомъ смыслѣ. Метафизика Локка неразрывно связала съ призваніемъ „*influxus physicus*“. Если Лейбницъ вообще отрицалъ возможность воздѣйствія одной субстанции на другую, то и чувственныя ощущенія могли быть для него не дѣйствиельно вещей на человѣческую душу, а только внутренними продуктами послѣдней, которые по принципу предустановленной гармоніи возникаютъ изъ нея самой, лишь согласуясь съ внутренними процессами другихъ вещей. Поэтому чувственныя ощущенія являлись въ его глазахъ смутными состояніями представленій, въ которыя душа приходитъ въ силу собственной необходимости. Однако отсюда слѣдуетъ, что въ опытѣ даже многое изъ того, чѣмъ уже обладаетъ душа, неизвѣстно ей самой, и что процессъ апперцепціи состоитъ лишь въ томъ, чтобы возвести до яснаго сознанія это уже существующее и данное въ самомъ опытѣ достояніе. До сихъ поръ результатъ Лейбница до крайности похожъ на результатъ Локка; ибо и онъ, какъ кажется, учитъ, что познавательная дѣятельность состоитъ исключительно въ выясненіи содержанія, данного въ опытѣ. Но громадное различіе обоихъ покоится на ихъ пониманіи самаго содержанія этого опыта. Локкъ искалъ въ немъ только простыхъ элементовъ отчасти внутренняго, отчасти внѣшняго воспріятія, и думалъ, что слѣдуетъ разсматривать понятія отношеній, устанавливаемыхъ между ними выясняющимъ мышленіемъ, какъ продукты этихъ элементовъ или, какъ дѣйствія способностей души; относительно этого онъ не смогъ притти къ рѣзко опредѣленному рѣшенію. Оттого то въ концѣ концовъ, Кюмъ и могъ указать, что нѣкоторыя изъ упомянутыхъ понятій отношенія и даже наибаважнѣйшія, именно понятія субстанціальности и причинности, не суть дѣйствительные продукты этихъ элементовъ и потому иллюзорны. Лейбницъ, напротивъ, понималъ — и это его самое большое дѣланіе, — что эти понятія отношеній уже дѣйствительно содержатся въ данныхъ опыта, но не какъ продукты элементовъ воспріятія, а скорее, какъ самостоятельныя представленія.

Представленія, при помощи которыхъ и человѣческая монада получаетъ изъ себя знаніе о вселенной, сначала темны и безсознательны. Только въ актѣ апперцепціи дѣлаются ихъ сознательными, но смутными представленіями, т. е. данными чувственнаго опыта. Послѣднія такимъ образомъ содержатъ въ себѣ истину, хотя уже въ сознательной, но еще въ смутной формѣ, и чувственное или фактическое знаніе яв-

ляется лишь смутнымъ образомъ вѣчныхъ истинъ. Эмпиризмъ — психологическое преддверіе рационализма. Въ этомъ его оправданіе, а въ то же время и его граница. Ибо смутныя представленія нуждаются всего лишь во второй и высшей апперцепции, чтобы стать ясными и отчетливыми. Въ силу этой новой обработки отпадаютъ смутныя формы чувственности, и возникаютъ отчетливыя понятія, при помощи которыхъ мы мыслимъ совокупную связь вещей. Эти понятія, следовательно, происходятъ не изъ вѣшняго міра и не изъ чувственныхъ элементовъ дѣятельности представленія, но образуютъ первоначально смутное и безсознательное состояніе духа, которое послѣдній начинаетъ сознавать въ апперцепции черезъ посредство чувственного опыта. Это, а ничто иное, понимаетъ Лейбницъ подъ виртуальной врожденностью идей. Вѣчныя истины не существуютъ искони въ сознаниіи человѣка, но онѣ также не проникаютъ въ него извнѣ; онѣ, вѣрнѣе, съ самаго начала существовали въ душѣ какъ „petites perceptions“ съ той безконечно малой степенью сознанія, которую мы называемъ безсознательной, и лишь въ апперцепции на почвѣ опыта, въ которомъ онѣ еще являются смутными, онѣ поднимаются на ясную высоту сознанія. Монада, отражающая вселенную, носитъ въ себѣ также и міровые законы, вѣчныя истины. Но человѣческая монада сначала также мало сознаетъ ихъ, какъ и вообще большую часть вселенной; она впервые научается доводить ихъ до ясности, лишь проходя чрезъ смутныя чувственныя представленія, и узнаетъ такимъ образомъ лишь то, чѣмъ она обладала и владѣла искони. Эти міровые законы суть въ то же время законы ея собственнаго мышленія, безсознательно примѣнявшагося ею задолго до того, какъ ея сознаніе ихъ узнало. Лейбницъ думаетъ, что этимъ глубокомысленнымъ ученіемъ онъ преодолѣлъ всѣ трудности теории познанія и сгладилъ противоположности, казавшіяся непримиримыми. Во всякомъ случаѣ, имъ онъ вскрылъ внутреннюю законосообразность, которую мыслящій духъ носитъ въ самомъ себѣ, и придавъ рационализму, взамѣнъ грубой формы, въ которой его высказалъ Декартъ, болѣе тонкій образъ, доведенный впоследствии до совершенства Кантомъ. Правда, онъ соглашался съ эмпиризмомъ насчетъ того, что человѣческій духъ пріобрѣтаетъ свои знанія лишь подъ руководствомъ опыта, но онъ провидѣлъ, что этотъ опытъ состоитъ не только изъ чувственныхъ элементовъ, но уже переплетается, хотя смутнымъ и сбивчивымъ образомъ, съ законами мышленія. Последнее онъ высказалъ въ формулѣ, ставшей классической, прибавивъ къ признанному Локкомъ сужденію „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ единственное слово: „nisi intellectus ipse“.

Слѣдствія, выведенныя Лейбницемъ изъ этихъ психологическихъ основъ для *этики*, были относительно просты и, не являясь особенно оригинальными, прилагивались къ общему ходу мыслей рационализма. Такъ какъ онъ разсматривалъ всю совокупность жизни стремленій лишь какъ тенденцію переходить отъ одного представленія къ другому, то не только всякое стремленіе являлось ему обусловленнымъ минутнымъ

состояніемъ представленія, но и цѣнность стремленія, какъ это уже было у Декарта и Спинозы, должна была сообразоваться съ цѣнностью обуславливающихъ его, въ видѣ мотивовъ, представленій. Такимъ образомъ и у Лейбница теоретическое различіе между ложнымъ и истиннымъ представленіемъ сдѣлалось рѣшающимъ критеріемъ нравственно несправедливаго и справедливаго. Аналогично съ процессомъ развитія, переживаемымъ представленіями въ апперпеціи, онъ различалъ три формы жизни стремленій: темное, безсознательное стремленіе, происходящее изъ темныхъ безсознательныхъ представленій, чувственное желаніе, ведущее свое начало изъ смутныхъ представленій чувственного опыта, и сознательную нравственную волю, мотивы которой состоятъ изъ ясныхъ и отчетливыхъ понятій. Само собой разумѣется, что въ его системѣ всѣ явленія жизни стремленій покоятся на механизмѣ процесса представленія и потому понимаются явнымъ детерминистически. Понятіе свободы въ смыслѣ рѣшенія, лишенаго мотива, кажется и Лейбницу бессмыслицей, и онъ примѣняетъ слово свобода только въ значеніи аналогичномъ со спинозовскимъ. Такъ какъ монада является постольку пассивной, поскольку она развиваетъ темныя и смутныя состоянія, то при господствѣ темныхъ и смутныхъ стремленій она находится въ состояніи принужденія. Такъ какъ она постольку дѣятельна, поскольку развиваетъ ясныя и отчетливыя состоянія, то при господствѣ нравственной воли она находится въ состояніи самоопредѣленія, и его то Лейбницъ называетъ свободой. *Быть свободнымъ, значитъ повиноваться разуму.* И особое содержаніе нравственной воли также развивается изъ яснаго и отчетливаго познанія. Последнее состоитъ въ томъ, что монада доводитъ до яснаго и отчетливаго сознанія адекватныя представленія прочихъ монадъ и по принципу предустановленной гармоніи постигаетъ всемірную связь, въ которой она съ ними находится. Изъ этого знанія, сообразно съ степенью его ясности и отчетливости, въ противовѣсъ эгоизму чувственныхъ пожеланій слѣдуетъ стремленіе, которое ощущаетъ благо остальныхъ существъ, какъ свое собственное, ихъ удачу, какъ радость, ихъ обиду, какъ горе,—т. е. любовь. Отсюда вытекають основныя черты нравственнаго воззрѣнія на жизнь Лейбница. Всякое стремленіе направляется къ усовершенствованію, истинное же усовершенствованіе чловѣка основано на ясномъ и отчетливомъ развитіи его представленій. Цѣлью нравственнаго стремленія служить поэтому просвѣщеніе духа; чѣмъ просвѣщеніе духъ, тѣмъ съ большей любовью дѣлаетъ онъ благо остальныхъ духовъ своимъ собственнымъ. Поэтому добродѣтель носитъ въ себѣ также залогъ къ счастью: сначала для самого индивидуума, ибо онъ такимъ путемъ стремится къ своему собственному совершенству, потомъ для другихъ, ибо плодомъ познанія является любовь. Здѣсь Лейбницъ высказалъ филантропическій идеалъ нравственности эпохи Просвѣщенія, и популярная философія XVIII вѣка въ Германіи главнымъ образомъ вращалась около этой мысли. Для нея мудрость и добродѣтель одно; для нея умственное просвѣщеніе тождественно

съ нравственнымъ, и этими убѣжденіями она подготовила идеаль гуманности, который волюбный дымкой окутываетъ развитіе нѣмецкой поэзіи. Нѣмцамъ было суждено поднять принципъ Просвѣщенія на его нравственную высоту. Англичане разсматривали его главнымъ образомъ съ точки зрѣнія интеллектуальной культуры и отклонили его пропагаторскую тенденцію; французы, хотя и явились представителями послѣдней, однако скорѣе пользовались ею, какъ политическимъ и социальнымъ средствомъ агитаціи; нѣмецкое же Просвѣщеніе, подъ вліяніемъ Лейбница, было одушевлено убѣжденіемъ, что умственная культура есть самая высокая и существенная нравственная задача, надъ которой индивидуумъ долженъ работать одинаково какъ для себя, такъ и для всего общества. „Просвѣщай себя и заботься о просвѣщеніи твоихъ собратьевъ, и тогда вы все будете счастливы“, такова мудрость, которую исповѣдывало все XVIII столѣтіе въ Германіи. Здѣсь сталъ популяренъ *этический рационализмъ*, и зависимость нравственности отъ разсудка запечатлѣлась, какъ лозунгъ умственного движенія. На этомъ основывается то сочувственное влеченіе, которое нѣмцы XVIII столѣтія испытывали къ личности Сократа. Ни одно имя, пожалуй, не встрѣчается въ этой литературѣ чаще, чѣмъ его, и ни въ одно время его образъ не находилъ столько поклонниковъ, какъ въ это. То соединеніе нравственности съ яснымъ и полнымъ развитіемъ духа, которому онъ училъ, дѣлали его и для эпохи нѣмецкаго Просвѣщенія идеаломъ мудреца.

Въ философіи права Лейбницъ является представителемъ, хотя лишь благодаря случайнымъ замѣчаніямъ и безо всякаго систематическаго проведенія, того взгляда, что она непосредственно примыкаетъ къ этикѣ, и въ этомъ направленіи онъ оспариваетъ особенно теорію Пуфендорфа. Правда, онъ, вмѣстѣ съ Гроціемъ, признаетъ разницу естественнаго и положительнаго права, но утверждаетъ, что основаніе перваго слѣдуетъ искать только въ нравственности. Право имѣетъ значеніе отнюдь не для однихъ внѣшнихъ отношеній людей, но оно основано на нравственной любви, которая ощущаетъ потребность согласоваться съ стремленіемъ къ счастью другихъ людей такимъ же образомъ какъ и съ своимъ собственнымъ. Эта любовь развивается съ отрицательной стороны, какъ боязнь нарушенія чужого блага, съ положительной, — или вообще, какъ содѣйствіе счастью общества, или въ частности, какъ разумное распредѣленіе благъ міра сообразно съ степенью совершенства и заслугъ отдѣльныхъ личностей. Эти три формы права Лейбницъ называлъ взаимной справедливостью (*justitia commutativa*), благожелательной справедливостью (*aequitas*) и распредѣляющей справедливостью (*justitia distributiva*). Но надъ всеми тремя, по его мнѣнію, стоитъ праведность благочестія (*pietas*), которая, руководствуясь знаніемъ божественнаго мірового порядка, старается устроить всю жизнь согласно съ сознательной гармоніей всѣхъ отношеній. Въ этомъ ученіи аристотелевскія понятія соединены съ христіанскими идеалами подобной же связью, какъ и въ еоимистической философіи.

Но этимъ самымъ и философія права, какъ всѣ части лейбницевскаго міровоззрѣнія, сводится къ тому послѣднему взгляду, который стремится познать объединеніе вселенной въ умѣ Божества. *Философія религии* была излюбленной областью размышленій и писательской дѣятельности Лейбница. Здѣсь у него сконцентрировались всѣ проблемы, здѣсь система предустановленной гармоніи требовала своего послѣдняго завершенія. Прежде всего отсюда вытекаетъ то, что Лейбницъ вообще считалъ возможной философію религіи, т. е., что онъ объявляетъ познаніе Бога при помощи разума верховной задачей всей науки. Но и здѣсь онъ двигался въ такомъ же примирительномъ направленіи, какъ и Локкъ: всѣ попытки оторгнуть другъ отъ друга разумъ и вѣру, философію и теологію, наполни въ немъ энергичнаго противника, и разлагающая критика Бэйля послужила поводомъ къ его самымъ значительнымъ и обширнымъ изслѣдованіямъ этого предмета. Примиряющее положеніе, занятое имъ и въ данной области, могло также основываться на различіи геометрическихъ и фактическихъ истинъ. Религія разума имѣетъ въ этомъ случаѣ значеніе доказуемаго путемъ высшихъ основоположеній познанія чрезъ чистое мышленіе, и Лейбницъ отмѣчаетъ, какъ она содержаніе, наряду съ ученіемъ о безсмертіи души, главнымъ образомъ познаніе Божества. Онъ старается самымъ обстоятельнымъ образомъ представить, какъ воплотить необходимыя, различныя доказательства бытія Бога. Онъ примѣняетъ онтологическій аргументъ, указывая, что понятіе Божества относится къ тѣмъ первымъ истинамъ, недѣйствительность которыхъ не можетъ быть помыслена, къ тѣмъ истинамъ, возможность которыхъ, въ силу ихъ внутренней сущности, заключаетъ въ себѣ ихъ необходимость. Исходя изъ своихъ принциповъ, онъ придаетъ космологическому доказательству ту форму, что весь міръ во всѣхъ его конечныхъ явленіяхъ, временное теченіе которыхъ подчиняется закону причинности, предполагаетъ верховную и послѣднюю причину; а совокупность вещей, которая, состоя только изъ истинъ случайныхъ, можетъ быть мыслима и иначе и, слѣдовательно, существовать лишь случайно, коренится въ абсолютно необходимомъ существѣ, и послѣднее поэтому должно быть познано тоже безусловно необходимымъ образомъ. Наконецъ, онъ приводитъ въ связь физико-теологическое доказательство съ ученіемъ о предустановленной гармоніи, показывая, что цѣлесообразное согласіе въ развитіи монадъ можетъ быть понято лишь при помощи общей причины, которая съ высочайшей премудростью и съ полной ясностью и отчетливостью указала каждому существу его мѣсто въ огромной связи цѣлаго такимъ образомъ, что въ необходимости своего внутренняго развитія оно всегда остается согласнымъ съ остальными. Въ этомъ отношеніи онъ съ полнымъ правомъ ссылается повсюду на то, что атомизмъ съ своимъ признаніемъ искони самостоятельныхъ и друга отъ друга независимыхъ субстанцій никогда не въ состояніи объяснить связь событій. А *influxus physicus* составляетъ лишь словесное объясненіе: оно предполагаетъ болѣе высокую степень общности, при которой это обоюдное воздѣйствіе субстанцій

вообще было бы возможно. Само это учение не обходится поэтому без допущенія всеобщаго вмѣстителя, могущаго обусловить соединеніе субстанцій, и такимъ пространствомъ для субстанцій будетъ именно Божество. Въ противоположность этому необходимому знанію, образующему содержаніе религіи разума, стоятъ догматы положительной религіи, какъ фактическія или случайныя истины. Они не могутъ быть выведены изъ разума, но ихъ возможно лишь констатировать, и тѣ факты, на которыхъ они опираются, суть откровеніе и чудо. Гносеологически Лейбницъ ихъ разсматриваетъ совершенно такъ же, какъ всѣ истины факта. Они не могутъ быть выведены изъ разума и потому не могутъ быть найдены имъ однимъ: но они противорѣчатъ ему также мало, какъ и остальные истины факта. Они покоятся на опытѣ и даже въ этомъ случаѣ на историческомъ опытѣ. Каждая положительная религія основывается (какъ это позднѣе высказалъ Лессингъ) на исторіи и настолько же заслуживаетъ довѣрія, какъ и послѣдняя. Но такія истины факта не будутъ поэтому противоразумны, но скорѣе сверхразумны. Особенно это должно относиться къ чудесамъ. Если чудеса противорѣчатъ законамъ природы, то вѣдь по Лейбницу сами эти законы природы суть лишь случайныя истины, которыя могутъ быть мыслимы и иначе; и если Божеству показалось цѣлесообразнымъ заставить однажды наступить иной фактъ, взамѣнъ того, который соотвѣтствуетъ случайнымъ истинамъ, то такой исключительный фактъ можетъ, конечно, быть хорошо обоснованъ въ божественномъ разумѣ, хотя онъ и непонятенъ для ума человѣческаго.

Но когда такимъ образомъ естественная и положительная религія сводятся къ противоположности между необходимыми и случайными истинами, то онѣ также рушатся подъ той оцѣнкой, которая является опредѣляющей для этихъ принциповъ. Поэтому для Лейбница религія разума должна была казаться настоящимъ ядромъ всякой религіозности, положительныя же догматы, въ противоположность ей, менѣе цѣннымъ и случайнымъ придаткомъ. Потому то въ своихъ стремленіяхъ къ соединенію онъ былъ въ состояніи взять на себя роль посредника между различными исповѣданіями, указывая имъ, что такъ называемыя отличительныя ученія образуютъ несущественный придатокъ, если только быть согласнымъ въ главномъ. Но то же самое, что относилось къ вѣрѣ, относилось, конечно, и къ религіозной жизни. Внѣшнія церемоніи культа были для Лейбница чѣмъ то излишнимъ и случайнымъ. Существенное же состоитъ въ слѣдующемъ: какъ ясное и отчетливое познаніе монады влечетъ за собой любовь, такъ точно и познаніе несовершеннѣйшей монады тождественно съ любовью къ Богу. Но эта любовь къ Богу охватываетъ весь міръ, ибо въ познаніи Бога заключается познаніе вселенной. Какъ разъ такъ, „только нѣсколько иными словами“, говорилъ и Спиноза. Для Лейбница въ этой идеѣ также сходятся всѣ нити его системы. Истинная религіозность есть сразу и высшее просвѣщеніе и высшая добродѣтель. Самъ онъ велъ жизнь въ такомъ духѣ; и онъ даже высказывалъ мысли, характеризующіяся такимъ сверхвѣронеповѣд-

нымъ благочестіемъ, въ выраженіяхъ, соприкасавшихся отчасти съ мистикой, отчасти съ тогдашнимъ пэтизмомъ, съ основателемъ котораго Спенеромъ онъ рано познакомился. Но его отношеніе къ положительнымъ догматамъ, особенно христіанскимъ, не всегда оставалось одинаковымъ, а желаніе примирить религію съ философией неоднократно приводило его къ попыткамъ понять или, по крайней мѣрѣ, изложить, какъ логически необходимыя, тѣ же самые догматы, которые онъ обыкновенно признавалъ лишь за фактическія истины откровения.

Соединимость религіозной истины съ разумомъ — основная мысль лейбницевской философіи религіи. Но въ самомъ религіозномъ сознаніи возникаетъ глубочайшее затрудненіе для рѣшенія этой проблемы, и оно особенно замѣтно выступаетъ именно въ системѣ Лейбница. Религія по своему теоретическому убѣжденію завершается вѣрой въ Божество; по своему чувству она концентрируется въ потребности искупленія. Поэтому она, какъ чувство, предполагаетъ сознаніе всѣхъ физическихъ и нравственныхъ бѣдъ, господствующихъ въ мірѣ, и какъ вѣра возвышается до представленія о безконечно мудромъ и благомъ Богѣ, всемогущество котораго создало міръ. Именно у Лейбница эти свойства Божества особенно выступали на видъ. Совершенная монада, имѣющая лишь ясныя и отчетливыя представленія, должна быть совершенной мудростью, а тѣмъ самымъ, по общему принципу ученія Лейбница, и совершенной благостью; а такъ какъ изъ нея происходятъ всѣ остальные монады, такъ какъ процессъ развитія конечныхъ субстанцій не что иное, какъ необходимое осуществленіе миссіи, которую Божество изначала указало каждой изъ нихъ въ связи цѣлаго, то абсолютная центральная монада является также и всемогущимъ существомъ. Какъ же возможно соединить съ этимъ понятіемъ Божества все множество недостатковъ, которые его міръ носитъ въ себѣ? Религіозное чувство съ его потребностью искупленія возмущается противъ вѣры въ Бога, съ понятіемъ котораго не являлся бы соединеннымъ нуждающійся въ искупленіи міръ. Это противорѣчіе никто не высказалъ такъ ясно и рѣзко, какъ Бэйль, и поэтому противъ послѣдняго Лейбницъ и направляетъ сочиненіе, въ которомъ онъ стремится разрѣшить эту проблему. — Теодицею. Здѣсь онъ прежде всего пытается уменьшить трудности задачи тѣмъ, что (примыкая къ ученію Спинозы объ отрицаніи и въ томъ смыслѣ, какъ это уже было у Платона въ древности) отвергаетъ метафизическую реальность зла и грѣха. Спиноза думалъ, что заблужденіе состоитъ только въ недостаткѣ истины, Лейбницъ же пытается вывести, что, съ одной стороны, всѣ страданія отдѣльныхъ монадъ зависятъ лишь отъ недостатка той активности, которая открывается благодаря яснымъ и отчетливымъ представленіямъ, и что, съ другой стороны, всякій грѣхъ точно также есть лишь состояніе желанія ложныхъ, сбивчивыхъ и неясныхъ представленій. Какъ физическое, такъ и нравственное зло одинаково коренятся въ томъ, что Лейбницъ называетъ зломъ метафизическимъ, а именно — что конечныя монады должны имѣть смутныя

и неясныя представленія и вытекающія отсюда состоянія. При этомъ Лейбницъ повсюду предполагаетъ, что физическое зло является необходимымъ слѣдствіемъ зла нравственнаго. Въдъ природа есть лишь форма явленія связи монадъ; необходимыя дѣйствія, происходящія въ ней, должны находиться въ соотвѣтствіи съ необходимыми дѣйствіями, которыя совершаются въ области нравственности, или какъ это высказываетъ Лейбницъ: „царство природы то же самое, что и царство благодати“. Грѣху соотвѣтствуетъ физическое зло, и если развитіе нравственной жизни идетъ къ тому, чтобы въ концѣ концовъ завершить искупленіе на страшномъ судѣ, то въ то же самое мгновеніе природа въ своемъ проявленіи должна обрѣсти конецъ своимъ необходимымъ превращеніямъ. Но и моральное и физическое зло суть слѣдствія метафизическаго несовершенства. Однако послѣднее не есть ничто положительное, но скорѣе только различный по своимъ степенямъ недостатокъ совершенства. Дѣйствительно положительнымъ образомъ существуетъ одно совершенство; но оно не было бы самымъ собой, если бы не былъ возможнымъ его недостатокъ и его противоположность, т. е. несовершенство. Поэтому на возможности несовершеннаго всюду основана возможность совершеннаго: радости не существовало бы безъ страданій, святости — безъ грѣха. Несовершенство необходимо предусловіе совершенства. Въ этомъ состоитъ *оптимизмъ* Лейбница. Въ сущности онъ не отрицаетъ эмпирическаго существованія зла: онъ только утверждаетъ его метафизическую отрицательность. И даже это утвержденіе онъ беретъ до нѣкоторой степени назадъ тѣмъ, что объявляетъ отрицательное неизбѣжнымъ предусловіемъ положительнаго. Здѣсь заключается смѣшеніе понятій, въ силу котораго утвердительное и отрицательное, въ логическомъ смыслѣ этихъ словъ, замѣняются метафизической реальностью, смѣшеніе, которое было раскрыто только Кантомъ. Въ своемъ проведеніи этотъ оптимизмъ оказывается повсюду зависимымъ отъ *универсализма*. Если разсматривать отдѣльную монаду, то она постоянно обнаруживаетъ характеръ несовершенства; лишь въ цѣломъ впервые исчезаютъ несовершенства единичнаго передъ гармоніей и тѣмъ совершенствомъ, которые съ абсолютной реальностью существуютъ въ всеобъединяющей центральной монадѣ, въ Божествѣ. Лейбницъ, какъ уже Бруно, снова показываетъ, что оптимизмъ возможенъ только при разсмотрѣніи вселенной, но никогда не при разсмотрѣніи индивидуума. Вся вселенная, какъ отпечатокъ божественнаго совершенства, должна сама быть совершенной. Конечная монада хотя и является также зеркаломъ міра, но только несовершеннымъ, и отсюда вытекаетъ ея нравственная слабость и ея физическое страданіе. Все это разсужденіе возможно лишь на почвѣ лейбницевскаго рационализма, и оно выводитъ послѣднія слѣдствія его метафизики. Если онъ разсматриваетъ, какъ дѣятельность субстанцій, одни лишь представленія, то здѣсь среди нихъ онъ считаетъ истинно дѣйствительными лишь тѣ, которыя стали ясными и отчетливыми. Картезіанскій принципъ теоріи

познанія сдѣлался принципомъ реальности: ясность и отчетливость представленій есть въ то же время метафизическая дѣйствительность и совершенство.

Это гипостазированіе мышленія, которое повсюду образуетъ послѣдній результатъ лейбницевскаго ученія, достигаетъ своего самаго рѣзкаго выраженія въ теоріи, заканчивающей эти оптимистическія размышленія. Ибо въ заключеніе возникаетъ еще вопросъ, почему всезнающее, всеблагое и всемогущее Божество создало міръ монадъ, изъ несовершенства которыхъ необходимымъ образомъ должны были вытекать грѣховность и страданіе этого міра? Если дѣятельность мірозданія зависѣла отъ произвола всеблагого Бога, то почему же онъ не сотворилъ міра чистаго совершенства, который бы исключалъ всякую грѣховность и всякое страданіе? Въ отвѣтъ, даваемомъ Лейбницемъ на этотъ вопросъ, соединяются все нити его мышленія, и здѣсь его теорія познанія непосредственно вростаетъ въ его метафизику. Во всякомъ случаѣ, говоритъ онъ, грѣхъ и зло въ мірѣ суть истинны случайныя: мыслимъ другой міръ, даны многообразныя комбинаціи для развитія безконечнаго ума Божества, и очевидно существуетъ безконечное множество возможныхъ міровъ. То обстоятельство, что Богъ выбралъ изъ этихъ возможныхъ міровъ именно тотъ, который существуетъ, чтобы даровать ему реальность, можетъ быть понято, въ виду Его всевѣдѣнія, всеблагости и всемогущества, лишь при предположеніи, что онъ былъ *лучшимъ* среди возможныхъ міровъ. Если онъ всетаки носитъ на себѣ характеръ несовершенства, то слѣдуетъ признать, что всякій изъ остальныхъ возможныхъ міровъ былъ бы еще несовершеннѣе, и отсюда вытекаетъ, что безъ несовершенства не былъ возможенъ вообще ни одинъ міръ. И въ дѣйствительности, Лейбницъ представляетъ это утвержденіе, когда говоритъ, что несовершенство образуетъ необходимый моментъ въ понятіи міра. Ни одинъ міръ не мыслимъ безъ конечныхъ существъ, изъ которыхъ онъ состоитъ; но конечныя существа именно потому и несовершенны, что они конечны. Если такимъ образомъ долженъ былъ быть вообще созданъ міръ. — а онъ долженъ былъ быть созданъ, чтобы выразить полноту жизненной дѣятельности Божества, — то ему слѣдовало состоять изъ конечныхъ и несовершенныхъ существъ. Это несовершенство конечныхъ существъ есть метафизическое зло; оно вѣчная, необходимая, безусловная истина, противоположность которой никакимъ образомъ не можетъ быть помѣлена. Напротивъ, моральное зло и зависящее отъ него зло физическое суть лишь истинны факта, коренищіеся въ божественномъ выборѣ. Но этотъ выборъ былъ обусловленъ благостью Бога, который изъ всѣхъ возможныхъ несовершенныхъ міровъ осуществилъ наименѣе несовершенный. Поэтому совершенство міра не абсолютно, но относительно. *Міръ не есть хорошій міръ, но только наилучшій изъ возможныхъ.*

Согласно этому ученію, Божество при твореніи міра не находилось въ состояніи произвольной свободы, но было связано возможностью, которая дана въ ея безконечной мудрости. Богъ бы охотно создалъ

хорошій міръ, но въ силу существованія вѣчнаго закона о томъ, что каждый міръ долженъ состоять изъ конечныхъ и несовершенныхъ вещей. Его мудрость позволила ему создать только лучший изъ міровъ. Божественная воля также подчиняется фатуму независящихъ отъ него вѣчныхъ идей, и мы должны приписать безусловной необходимости послѣднихъ, что Богъ, при всей доброй волѣ, могъ создать міръ не абсолютно хорошимъ, а только возможно лучшимъ. Логическій законъ несовершенства конечныхъ существъ былъ тѣмъ роковымъ принужденіемъ, въ силу котораго міръ вопреки божественной благодати поднялъ такой массъ недостатковъ. Глубочайшее ядро этой метафизики въ томъ, что задній планъ существующей дѣйствительности образуется изъ безконечнаго царства логическихъ возможностей, лучшая изъ которыхъ была превращена въ дѣйствительность благимъ Божествомъ. Если понимать въ такой формѣ результатъ лейбницеваго ученія, то нельзя будетъ отрицать ея внутреннее сродство съ великими системами античной философіи, даже если бы самъ Лейбницъ точно и не указалъ на это. Онъ сказалъ однажды: „Platon a dit dans le Timée, que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité, d'autres ont joint dieu et la nature. ∴ c'est la région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière“. Античная философія никогда не шла дальше понятія мірообразующаго Бога, творческая дѣятельность котораго была связана съ матеріей; послѣднюю Онъ заставлялъ существовать также вѣчно, также необходимо, какъ Онъ Самъ: и хаосъ космогоній, *μῆ ὅν* Платона, *ἕλη* Аристотеля, *βάθος* новоплатонизма — сдѣлались въ рационалистической философіи „région des vérités éternelles“, обуславливающей возможность созданія міра. Надъ божественной волей витаетъ божественная мудрость; мудрость даетъ волѣ возможность выбора, и воля выбираетъ лучшую между ними. Логическая истина была путеводной нитью гносеологій Лейбница: логическая истина является также фатумомъ его лучшаго изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Его ученіе *интеллигибельный фатализмъ*.

Основаніе, въ силу котораго дѣйствительный міръ вышелъ такимъ несовершеннымъ, лежало въ логической возможности — таково послѣднее слово философіи Лейбница: возможность ея лозунгъ. Она сдѣлала законы мышленія мировыми законами. Когда это будетъ понято, то тайна рационализма разоблачится и сфинксъ низвергнется въ пропасть. Человѣкъ, разгадавшій загадку, былъ Кантъ.

§ 49. Чирнгаузенъ и Томазій.

Господство нѣмецкой философіи Просвѣщенія, развитой Лейбницемъ, шло по двумъ различнымъ направленіямъ. Съ одной стороны, его міровоззрѣніе съ своей примирительной тенденціей и гармоническимъ образомъ мыслей сообщилось общей образованности времени, пробудило и

удовлетворило потребность просвѣщенія и перешло путемъ *популярно-философскихъ* изложеній въ общую литературу. Съ другой стороны, *школьная философія* нѣмецкихъ университетовъ съ особымъ рвеніемъ восприняла методологическія стремленія учителя. Но послѣднее явленіе сопровождалось своеобразными ограниченіями. Глубочайшія мысли лейбницевской теоріи познанія, изложенныя въ „Nouveaux essais“, остались неизвѣстными; какъ разъ тѣ, которыя заключали въ себѣ внутреннюю связь теоріи познанія съ монадологической системой. А такъ какъ все остальное, написанное Лейбницемъ о методѣ, было лишь слабо связано съ этой системой, то понятно, что школьная философія развивала далѣе его методологию, отнюдь не придерживаясь вполне метафизической системы Лейбница, и при этомъ снова утеряла величайшую изъ идей Лейбница, идею о предустановленной гармоніи. Этому благопріятствовало и то, что ученики, которымъ нехватало генія учителя, должны были придерживаться внѣшнихъ формъ; внутреннюю же связь этихъ формъ съ духомъ Лейбница никто не былъ въ состояніи возстановить до обнародованія „Nouveaux essais“. Общій характеръ всѣхъ школьныхъ стремленій записать поэтому отъ противоположности, которую лейбницевское мышленіе всюду хотѣло сгладить, — именно отъ попытки соединить рационализмъ съ эмпиризмомъ. Вслѣдствіе того всѣ мыслители нѣмецкой школы XVIII вѣка лишь варіировали лейбницевскую тему объ отношеніи познанія изъ разума къ познанію изъ опыта: нѣмецкая просвѣтительная философія принимала различныя формы, смотря по тому, какимъ образомъ эти два принципа относились другъ къ другу. Въ общемъ въ данномъ развитіи можно прослѣдить весь процессъ, путемъ котораго познаніе изъ опыта, признанное сначала Лейбницемъ лишь случайной истинной, распространялось все болѣе и болѣе, пустило глубокіе корни, и такимъ образомъ мало по малу разрушило рационалистическій характеръ философіи, какъ чистой науки изъ разума. Такой процессъ поддерживался растущимъ влияніемъ иноземнаго мышленія. Сначала нѣмцы, сообразно съ движеніемъ ихъ политическихъ, общественныхъ и литературныхъ обстоятельствъ, учились у французовъ, но потомъ чаще обращались къ англійскимъ оригиналамъ. Оживленная переводческая дѣятельность широко распространила такимъ путемъ эмпирическія воззрѣнія, и, въ концѣ концовъ, въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи Локкъ безусловно побѣдилъ Декарта. Итакъ, оба гармонически соединившихся въ Лейбницѣ направленія, враждуя, поднялись другъ противъ друга. Вообще можно сказать, что у многочисленныхъ учениковъ Лейбница распались различные элементы богатой и всесторонней природы учителя, и поэтому, чѣмъ болѣе яркой оригинальностью достигали, развиваясь, отдѣльныя направленія его научнаго мышленія, тѣмъ сильнѣе утрачивался связующій духъ его системы.

Еще при жизни Лейбница оба полюса тѣхъ многихъ блестящихъ качествъ, которыя были соединены въ немъ, нашли себѣ двухъ, рѣзко противоположныхъ другъ другу, представителей. У Лейбница безпре-

рывное стремленіе къ строго замкнутому и объединяющему методу философіи соединялось съ постоянно живымъ и любезнымъ приспособленіемъ къ мышленію другихъ. Его ученіе, будучи по своимъ цѣлямъ строгимъ методизмомъ, является на дѣлѣ шаткой философіей случайности, и ища новаго метода, излагаетъ себя въ самой популярной формѣ, въ письмахъ и разговорахъ. Обѣ эти стороны, методика и популярность, были подѣлены между двумя его наиболее замѣчательными философскими современниками въ Германіи: Чирнгаузенемъ и Томазіемъ, людьми, которые во всѣхъ отношеніяхъ, въ характерѣ, какъ и въ ученіи, образуютъ діаметральную противоположность другъ другу. Одинъ былъ пажно сосредоточенной въ себѣ цѣльной натурой, исключительно челоукомъ науки, строго методическимъ мыслителемъ, вышкolenнымъ геометрическимъ методомъ Декарта и Спинозы, другой—разбрасывающимся повсюду характеромъ, безпокойнымъ новаторомъ, дѣлающимъ науку рычагомъ общепользныхъ интересовъ, лишеннымъ критики электикомъ и притомъ крайне вліятельнымъ популяризаторомъ. Надѣленные оба своеобразными преимуществами, они, хотя не выставили существенно новыхъ мыслей, но все-таки на ряду съ Лейбницемъ повліяли рѣзко опредѣляющимъ образомъ на ходъ философскаго мышленія нѣмцевъ и потому имѣютъ большее значеніе въ исторіи формы мысли, чѣмъ въ исторіи ея содержанія.

Вальтеръ графъ фонъ Чирнгаузенъ (Tschirnhausen 1651—1708) богатый частный ученый, завязавшій въ Голландіи дружбу со Спинозой, а въ Парижѣ съ Лейбницемъ, изложилъ свою методологію въ „*Medicina mentis*“ (Leipzig 1687, второе изданіе 1695). Выстъ съ Декартомъ онъ видитъ исходную точку въ самосознаніи, но послѣднее является ему, не какъ врожденная идея, а какъ фактъ внутренняго опыта. Въ послѣднемъ онъ считаетъ возможнымъ указать три основныхъ формы: 1) одно доставляетъ намъ удовольствіе, другое—неудовольствіе; 2) одно намъ понятно, другое ивътъ; 3) мы получаемъ извѣстныя впечатлѣнія, вслѣдствіе которыхъ при извѣстныхъ представленіяхъ являемся пассивными. Отсюда вытекаютъ, сверхъ перваго основнаго понятія „*mens sive conscientia*“, три остальныхъ „*voluntas, intellectus, imaginatio*“, и для послѣдняго кромѣ того, какъ его условіе, понятіе тѣлесности, и на эти три основныхъ понятія опираются три науки: мораль, логика и натурфилософія. При помощи подобнаго подраздѣленія, явно напоминающаго древнее, Чирнгаузенъ думаетъ, что далъ полную энциклопедію наукъ. Но послѣ того, какъ такимъ образомъ установлена апостериорная исходная точка, изъ нея слѣдуетъ по математическому методу при помощи логическихъ операцій познать все остальное. Однако онъ не довольствуется исполнѣ апіористическимъ развитіемъ, но, тамъ гдѣ возможно, подыскиваетъ для каждаго результата дедукціи еще и эмпирическое подтвержденіе. Такимъ образомъ оба принципа опыта и дедукціи своеобразно соединяются выстъ. Чирнгаузенъ съ самаго начала основываетъ апіористическую дедукцію на „*experientia evidentissima*“, на самосознаніи, и послѣ того какъ онъ выводитъ отсюда всю

систему знанія, оно должно снова встрѣтиться во внѣшнемъ опытѣ. Дедукція до известной степени является ему лишь научнымъ путемъ отъ одного опыта къ другому. По этому методу его трудъ излагаетъ только логику. Ея задача прежде всего установленіе критеріевъ понятнаго и непонятнаго и затѣмъ изложеніе „*ars inveniendi*“ или метода знанія изъ понятій, къ которому, въ третьихъ, слѣдуетъ присоединить еще нѣкоторыя полезныя правила практическаго примѣненія. Въ первомъ случаѣ Чиригаузенъ отождествляетъ понятность и непонятность съ истиной и ложью. Онъ указываетъ себя безусловнымъ рационалистомъ, признавая истиннымъ лишь согласное съ разумомъ мышленіе, состоящее изъ понятій, и въ противоположность этому разсматриваетъ чувственное воспріятіе, какъ недостовѣрное и вводящее въ заблужденіе. Всякая истина, требуетъ опъ, должна поддаваться передачѣ; для этого же годятся не воспріятія, а только понятія, соединеніе которыхъ уже усматривается логически и потому поддается ясному опредѣленію. Поэтому онъ помѣщаетъ центръ тяжести въ опредѣленіи, и именно въ такъ называемомъ генетическомъ опредѣленіи, т. е. въ томъ, которое заставляетъ свой объектъ возникать изъ его элементовъ. При этомъ онъ до такой степени преисполненъ спинозиистическимъ идеаломъ системы идей, порядокъ которыхъ точно соответствовалъ бы системѣ вещей и ея дѣйствительной связи, что требуетъ, чтобы подобное опредѣленіе вполне выражало процессъ дѣйствительнаго возникновенія опредѣляемой вещи. И для него логическая необходимость равняется реальной. Законъ противорѣчія, верховный принципъ въ образованіи понятій, является таковымъ и въ природѣ. И аксіомы, изъ которыхъ должно выводиться все остальное, имѣютъ у него поэтому значеніе тождественныхъ сужденій, изъ которыхъ логически расчленяются первоначальныя понятія.

Удивительно, что Чиригаузенъ, неовѣдуя такихъ убѣжденій, въ методологіи всетаки не довѣрялъ логической дедукціи, пока послѣдняя не подкрѣплена опытомъ. По его принципамъ нельзя усмотрѣть того, какъ эта логическая дедукція, исходя изъ истинныхъ основныхъ понятій, должна притти только къ истиннымъ результатамъ, ни того, какъ эти результаты, въ силу ихъ согласія съ перцепціей, которая опредѣленно объявлена обманчивой и недостовѣрной, могутъ достигъ увеличенія своей достовѣрности. Въ такомъ признаніи опыта сказывается здравый смыслъ, развитый у Чиригаузена благодаря его занятіямъ естествознаніемъ. Ибо онъ требуетъ этого метода главнымъ образомъ для „божественной“ науки, физики, въ которой онъ видитъ высшее порожденіе человѣческаго духа. Но у него отнюдь не идетъ рѣчи объ органическомъ соединеніи эмпиристическихъ и рационалистическихъ теорій. Такимъ путемъ онъ лишь достигаетъ установленія физическаго метода, который съ внѣшней стороны и въ своемъ примѣненіи очень близокъ къ основополагающимъ принципамъ механики. Ибо если отношеніе тѣлъ другъ къ другу понято лишь въ формѣ ихъ математическихъ отношеній, то Чиригаузенъ требуетъ ра-

ціонального, по существу математического, обоснования и объяснения всех физических явлений, но в то же время и экспериментального подтверждения всех выставленных теорией утверждений. Лишь при согласии обоих для него возникает полная достоверность. Но подтверждению путем чувственных восприятий слѣдует не въ грубой формѣ нашихъ примитивныхъ перцепцій и образовъ, но въ формѣ тщательно производимыхъ экспериментовъ,—ограниченіе, которое у Чирнгаузена, правда, опирается менѣе на научное изслѣдованіе дѣтельности чувствъ, чѣмъ на рационалистическій догматъ о непогрѣшимости разсудка сравнительно съ чувствами. Ибо онъ разсматриваетъ экспериментъ, какъ форму чувственного воспріятія, возникшую и управляемую разсужденіемъ разсудка. Какъ ни слабо, въ концѣ концовъ, была обоснована эта теорія, однако ея дѣйствіе оказалось чрезвычайно сильнымъ и именно потому, что она возвала въ философскій принципъ то согласованіе математической дедукціи и чувственного опыта, на которомъ покоилось ньютоновское естествознаніе. Въ этомъ случаѣ Чирнгаузенъ дѣйствовалъ въ томъ же связующемъ направленіи, какъ Лейбницъ, и его форма примиренія обоихъ противоположностей, эмпиризма и рационализма, настолько же сильно повліяла на послѣдующихъ изслѣдователей, какъ и лейбницевская.

Совершенно инымъ оказывается міръ идей Хр. Томазія (1655 — 1728), который, будучи философски и юридически образованнымъ человекомъ, велъ при лейпцигскомъ университетѣ примодушную борьбу противъ устарѣвшихъ явленій общественной, литературной и научной жизни. Въ концѣ концовъ онъ долженъ былъ отступить передъ многочисленными недоброжелателями, былъ взятъ подъ покровительство бранденбургскимъ правительствомъ и принималъ участіе въ основаніи и первоначальной дѣятельности университета въ Галле. Уже своимъ пониманіемъ сущности и цѣли познанія онъ противостоятъ строго методической точкѣ зрѣнія Чирнгаузена. Въ то время какъ для Чирнгаузена наука являлась благомъ, самымъ по себѣ достойнымъ домоганія, и верховной цѣлью его собственной жизни, для Томазія всякое познаніе лишь тогда имѣетъ цѣлю, когда оно просвѣщаетъ человека и тѣмъ можетъ служить практическимъ цѣлямъ жизни. Онъ впервые высказалъ въ Германіи эту тенденцію науки распространять просвѣщеніе и тѣмъ приносить практическую пользу, и своею жизнью энергично и отнюдь не безуспѣшно осуществлялъ это стремленіе. Въ этомъ кроется причина его выдающагося по своей силѣ вліянія: независимо отъ содержанія того, чему онъ училъ, его мощь была въ томъ, какъ онъ училъ и что онъ имѣлъ въ виду. Лейбницъ далъ нѣмецкой философій содержаніе ея живой мысли и средства къ просвѣщенію: Томазія же былъ ея пророкомъ и откровеннымъ и безстрашнымъ проповѣдникомъ ея принципа. Уже въ „*Introductio in philosophiam aulicam*“ (Leipzig 1688) онъ жалуется на то, какъ мало отношеній имѣла до сихъ поръ философія къ реальной жизни и какой бесполезной становится она изъ за ея отдѣленія отъ остальныхъ

трудовъ чловѣческаго рода; а однако и ся послѣдней и высшей задачей является общая польза. Поэтому она должна освободиться отъ всѣхъ путей, которыя до сихъ поръ мѣшали ей осуществить эту задачу, и ниспровергнуть преграды, стоящія между ней и жизнью. Къ послѣднимъ особенно относится устарѣлая форма, въ которую она до сихъ поръ облакала свои знанія. До тѣхъ поръ, пока она не выступитъ въ общепонятной формѣ, она не въ состояніи дѣйствовать въ просвѣтительномъ направленіи. Главнѣйшіе нападки приходятся при этомъ на долю употребляемаго ею латинскаго языка. Томазій серьезно относится къ выказанной и Лейбницемъ, но лишь крайне осторожно проведенной имъ мысли, что нѣмецкій языкъ вполне пригоденъ для философскаго изложенія, и главнымъ образомъ благодаря вліянію Томазія философія нѣмецкаго Просвѣщенія все болѣе и болѣе привыкала къ тому, чтобы выражать свои идеи на національномъ языкѣ. Большая часть его терминологія перешла къ Вольфу, а чрезъ учениковъ послѣдняго къ Канту; но онъ не только писалъ свои сочиненія по нѣмецки, а даже читалъ въ 1687 г. въ одномъ нѣмецкомъ университетѣ, по нѣмецкой программѣ, нѣмецкія лекціи о граціановскомъ „Grundlage vernünftig und artig zu leben“ — что было неслыханной вещью, повлекшей за собой его изгнаніе изъ Лейпцига. Онъ основалъ первую нѣмецкую научную газету „Teutsche Monate“, въ которой онъ, напримѣръ, обсуждалъ чирнгаузеновскую „Medicina mentis“, а послѣ того четырехъ-мѣсячникъ — „Geschichte der Weisheit und Thorheit“. Если обдумать, какую массу идей нѣмецкая философія позднѣе заимствовала изъ богатаго матеріала нѣмецкаго языка и съ какою удивительною силою развилась философская мысль, владѣвшая этимъ языкомъ, то можно будетъ оцѣнить громадную заслугу, выпавшую на долю Томазія благодаря этому принципиальному введенію національнаго языка въ философію. Именно этимъ было сдѣлано возможнымъ то живительное соприкосновеніе философій съ всеобщей литературой, о плодотворномъ вліяніи которой на нѣмецкую науку еще будетъ рѣчь впереди.

Все знаніе существуетъ лишь для того, чтобы сдѣлать чловѣка способнымъ отличать истину отъ лжи, добро отъ зла и уметь правильно и полезно жить. Въ этомъ духѣ Томазій написалъ введеніе и изложеніе какъ ученія о разумѣ, такъ и ученія о нравственности. Но всякая ученость будетъ или божественною ученостью или мірскою мудростью. Съ первой, имѣющей своимъ источникомъ откровеніе, онъ легко справляется и признаетъ ея значеніе такъ широко, что является почитателемъ крайняго ортодоксизма и въ своемъ „Versuch vom Wesen des Geistes“ даже увлекается до полнаго мистицизма. Относительно противорѣчія между этимъ направленіемъ и доморощенной разсудительностью его мірской мудрости онъ, при недостаткѣ точной методикѣ, не даетъ себѣ отчета и не спрашиваетъ дальше объ отношеніи обоихъ, но, напротивъ, просто утверждаетъ, что мірская мудрость поконится исключительно на утвержденіяхъ чловѣческаго разума и должна воспитывать

этимъ людей для правильнаго и общепользнаго употребленія силъ ихъ разума. Ученіе о разумѣ содержитъ потому въ своей первой части ученіе объ общихъ понятіяхъ, объ истинѣ и ея принципахъ и критеріяхъ, и къ этому присоединяется (виѣшнимъ образомъ совершенно какъ у Чирнгаузена) вторая часть, трактующая о примѣненіи этихъ общихъ понятій, о средствахъ отысканія истины и сообщенія пониманія, наконецъ, о принципахъ обсужденія и опроверженія. Истиной у Томазія является то объективное опредѣленіе, и тогда ея критерій обычное мнѣніе о согласіи представленій съ вещами, то субъективное опредѣленіе какъ согласіе представленій съ принципами разума. Разумъ является или дѣятельнымъ въ понятіяхъ разсудка, или страдательнымъ въ функціяхъ чувствъ. Слѣдовательно критеріемъ истины служитъ согласованіе или съ понятіями, или съ чувственными воспріятіями. Но такъ какъ тогда будетъ существовать два рода истины, истина понятій и истина чувства, то должно быть и два рода объектовъ знанія, соответствующихъ имъ; а такъ какъ чувства познають видимое, а понятія невидимое, то всѣ вещи или видимы или невидимы, или тѣла или силы. Такъ изъ этихъ немногихъ гносеологическихъ опредѣленій тотчасъ же складываются основныя черты крайне простой и грубой метафизики. Нѣтъ никакого признака критики представленій: чувственныя воспріятія, такъ же какъ общія понятія, безъ болѣе подробнаго изслѣдованія ихъ возникновенія и ихъ оправданія, сами по себѣ считаются истинными и иѣрами всей остальной истины. Это плоское ученіе о „здравомъ человѣческомъ смыслѣ“, который, не будучи вышколенъ наукой, считаетъ себя обладателемъ всѣхъ знаній. Томазіи разсуждаетъ еще болѣе поверхностно, чѣмъ шотландцы. Несистематичность является у него даже намѣренной. Онъ исполнѣ сознательно обращается противъ всякой педантической школьной мудрости и въ то же время противъ всякой систематической формы. Онъ презираетъ силлогизмъ и не менѣе его математическій методъ; онъ не хочетъ имѣть дѣла ни съ школьнымъ языкомъ, ни съ школьными правилами, такъ что его собственныя выраженія и доказательства всюду противорѣчатъ другъ другу. На мѣсто учености, которая всегда была удѣломъ лишь немногихъ, должно стать общее просвѣщеніе, и Томазіи видитъ свою собственную задачу скорѣе не въ изслѣдованіи вещей, а въ популяризаціи самыхъ общихъ и полезныхъ истинъ. Поэтому его ученіе лишенный критики эклектизмъ, не имѣющій систематическаго единства и методическаго принципа.

Если же всотакіи его вліяніе было благотворно, то это потому, что онъ объявилъ во всѣхъ областяхъ задачей чловѣка образованіе и проведеніе собственнаго сужденія и въ такомъ духѣ велъ борьбу противъ предразсудковъ, пренятствующихъ какъ здравому практическому познанію, такъ и достойному чловѣка состоянію общества. Его памяти всегда будетъ воздаваться хвала за то, что онъ являлся однимъ изъ выдающихся передовыхъ борцовъ Просвѣщенія, ратовавшихъ противъ процессовъ вѣдьмъ и пытки. Правда, обоснованія его ученій часто бывали

невѣроятно шатки и воспроизводили лишь поверхностнымъ образомъ великія мысли, добытыя въ борьбѣ современнаго мышленія за его собственную свободу, каковы независимость морали и права отъ ортодоксальной опеки, психологическій и детерминистическій взглядъ на волевою жизнь и т. д. Однако это была живая и выразительная риторика, тамъ и сямъ приправленная грубымъ остроуміемъ, которое при всемъ своемъ безвкусици производило впечатлѣніе на читателя. Вся дѣятельная агитація Томазія была въ сущности направлена на то, чтобы встряхнуть съ нѣмецкаго филистера безчувственное равнодушіе его духовной жизни. Разсматриваемая научно, теоріи, которыя онъ безъ затрудненія сооружалъ для этой цѣли, не заслуживаютъ подробнаго изслѣдованія: дорога, избранная имъ, скорѣе веда прочь отъ науки, чѣмъ въ науку. Но этотъ ненаучный характеръ чловѣка показываютъ лишь юношескую незрѣлость, съ которой выдающаяся мысль впервые прокладываетъ себѣ дорогу. Требованіе, чтобы наука сохраняла связь съ дѣйствительной жизнью и содѣйствовала распространенію оя мыслей, излагая ихъ въ понятной формѣ, имѣло свое основаніе въ сущности дѣла также, какъ и въ потребностяхъ времени. Но Томазіи именно не пошелъ правильнаго вида этого приспособленія науки къ обыкновенному сознанию. Его философія здраваго чловѣческаго смысла полагала возможнымъ успокоиться безъ критики на наличности общихъ представленій и считала задачей науки только высказывать послѣднія ясно и отчетливо. Томазіи не имѣлъ ни малѣйшаго понятія о томъ, что наука призвана воспитать это общее сознаніе и можетъ достичь цѣли лишь тогда, когда при всемъ стремленіи къ популярности не отступаетъ ни на шагъ отъ строгости методическаго изслѣдованія и доказательства.

§ 50. Вольфъ и его школа.

Болѣе зрѣлой формой Просвѣщенія является та, на долю которой выпала вся серьезная научная работа; она нашла своего представителя въ Христіанѣ Вольфѣ. Послѣдній былъ сыномъ народа, родился въ 1679 г. въ Бреславлѣ и съ ранняго возраста отецъ предназначилъ его на служеніе церкви. Съ 1699 г. онъ изучалъ въ Іенѣ богословіе и завершилъ свое образованіе одновременными занятіями математикой и философій. При изученіи философій Спиноза и Чирчаузенъ особенно повлияли на его развитіе. Онъ снабдилъ „*Medicina mentis*“ примѣчаніями, заслужившими одобреніе ихъ автора. Наибольшее же вліяніе оказали на него сочиненія Лейбница, и, послѣ того какъ онъ вполне нинкъ въ методическія стремленія послѣдняго, онъ задумалъ довести ихъ до конца и построить по этому методу всю систему знанія—планъ, осуществленію котораго Вольфъ съ присущимъ ему упорствомъ, дѣйствительно посвятилъ всю свою жизнь. Знакомство съ Лейбницемъ обусловило также въ 1706 г. его приглашеніе въ университетъ въ Галло, гдѣ онъ, назначенный профессоромъ математики, вскорѣ занялся философскою дѣятель-

ностью, благотворное распространение которой постоянно возрастало. Он читал по нѣмецки, и несмотря на логическую сухость его лекцій, благодаря своей прозрачной ясности и убѣдительной точности, были мощной притягательной силой для молодежи. Но этотъ успѣхъ возбудилъ зависть его коллегъ: ортодоксы и піэтисты соединились, чтобы вытѣснить безстрашнаго логика, учившаго религіи разума, и послѣ многочисленныхъ клеветъ и интригъ имъ удалось въ 1723 г. побудить короля Фридриха Вильгельма I изгнать изъ страны философа при самыхъ обезпечивающихъ обстоятельствахъ. Онъ нашелъ прибѣжище въ Марбургѣ и своей учительской дѣятельностью, также какъ своими книгами, приобрѣталъ все болѣшую славу. Когда въ Пруссіи произошла перемѣна престола, то однимъ изъ первыхъ правительственныхъ актовъ Фридриха было водворение преслѣдуемаго философа въ Галле: и Вольфъ до самой своей смерти въ 1754 г. продолжалъ съ постепенною ослабѣвающей силой свою академическую дѣятельность въ Галле. Его многочисленные отчасти нѣмецкія, отчасти латинскія сочиненія осуществили его намѣреніе съ большой подробностью и логической опредѣленностью, но также и съ педагогической широтой. Вскорѣ, по большей части еще при его жизни, они были введены въ качествѣ учебниковъ въ протестантскіе университеты Германіи и подавляющее большинство представителей философіи исповѣдывало его систему. Такимъ путемъ впервые было установлено единство философскаго образованія, котораго до сихъ поръ не знала Германія. Появилась господствующая система, повсюду извѣстная и признаваемая терминологія, и работа многочисленныхъ мыслителей сконцентрировалась на проведеніи ряда общихъ основныхъ идей. Вольфъ создалъ школу въ самомъ настоящемъ смыслѣ слова, и въ этомъ его болѣшая заслуга предъ національнымъ развитіемъ нѣмецкаго духа.

Идейное содержаніе этой школьной системы въ главнѣйшемъ зависѣло отъ Лейбница. Вольфъ не былъ ни гениемъ, ни оригинальной натурой; онъ по существу ничего не прибавилъ къ идеямъ Лейбница, но напротивъ, опустилъ нѣкоторыя изъ наиболѣе тонкихъ и цѣнныхъ мыслей своего учителя, за которыми не былъ въ состояніи слѣдовать. Но то, что думалъ Лейбницъ, изъ за несвязной формы, въ которой послѣдній случайно высказывалъ свои мысли, никогда не оказало бы того дѣйствія, которое оно приобрѣло въ систематической связи, приданной ему Вольфомъ. Мышленіе нѣмцевъ, благодаря Меланхтону и учительской дѣятельности протестантскихъ богослововъ, было слишкомъ приучено къ догматической формѣ и методическому изложенію и подъ вліяніемъ картезіанскаго ученія слишкомъ укрѣпилось въ своей привычкѣ, чтобы быть доступнымъ свободному введенію новыхъ точекъ зрѣнія. Секретъ успѣховъ Вольфа заключался въ томъ совершенствѣ, съ которымъ онъ владѣлъ логическимъ схематизмомъ, а побѣда лейбнической философіи покоилась на систематизаціи, полученной ею отъ Вольфа.

Вольфъ хотѣлъ соединить обѣ точки зрѣнія, такъ далеко отдѣлявшія другъ отъ друга Чиригаузена и Томазіи. Если первый по-

...изъ истинно узнанной истины,
...и полезно жить. Поэтому
...и тѣмъ же средством
...докладами, которыя
...и общепом
...Вольфъ считаетъ про
...съ остальнымъ наукамъ.
...Декартомъ и управляющ
...что философія наука о ве
...предмета, которымъ бы
...философія должна познавать
...науками не можетъ быть разн
...въ методѣ. По мнѣнію Вол
...математическое, рассматривающее в
...отношениями, историческое, у
...и философское. изслѣд
...математики, то Вольфъ, хотя самъ ле
...къ ней относился. Онъ никогда не
...для познанія природы и въ эт
...въ его системѣ наукъ математика
...въ гильфовскомъ расчлененіи наукъ оста
...и философскаго знанія, изъ которыхъ
...теперь называемъ знаніемъ эмпирическа
...на видъ лейбницевское проти
...истинъ. Первое даетъ лишь зна
...и необходимости вещей. В

самосознаниі, какъ Картезіи, въ понятіи Бога, какъ Спиноза; но онъ такъ сильно проникнутъ логическимъ схематизмомъ, что думаетъ, будто изъ верховнаго закона логики, изъ закона *противорѣчія*, должны быть найдены, путемъ правильныхъ умозаключеній, всѣ философскія истины. Вольфъ страдаетъ какъ бы родомъ логическаго фанатизма; онъ ищетъ въ логикѣ не только форму, но и содержаніе мышленія, и въ этомъ отношеніи является наиболѣе крайнимъ изъ всѣхъ рационалистовъ. Въ этомъ направленіи его мышленіе утратило всякій интуитивный элементъ: по крайней мѣрѣ судя по его намѣренію. Философія должна только разивать понятія, и въ этомъ, болѣе чѣмъ въ примѣненіи внѣшняго схематизма, состоитъ, по Вольфу, геометрический характеръ ея метода. Предвзятое мнѣніе о чисто логическомъ развитіи доказательства въ математикѣ заставляетъ и его дѣлать такой способъ доказательства обще-философскимъ. Въ исполненіи, конечно, по самой природѣ дѣла, это можно провести лишь кажущимся образомъ. Незамѣтно для него самого, подъ его логическую дедукцію повсюду подсовываются эмпирическіе и приобретаемые путемъ интуиціи элементы. Такимъ только образомъ достигаетъ Вольфъ того, что рационалистическій способъ доказательства всюду приводитъ къ познанію дѣйствительнаго міра. Эта скрытая связь съ опытомъ неизбежна для всякаго метода, дѣйствующаго, повидимому, чисто логически. Она находится уже у Декарта и снова встрѣтится у Гегеля. Она лучше всего иллюстрируется на примѣрѣ математическаго метода, въ которомъ, какъ это правильно призналъ Декартъ, дальнѣйшій ходъ логическаго способа доказательства всегда обусловленъ внимательствомъ интуиціи.

Наряду съ чистой наукой изъ понятій о невозможномъ и необходимомъ стоитъ опытная наука о дѣйствительномъ. Для послѣдней Вольфъ, правда, сообразно съ общимъ рационалистическимъ характеромъ своего мышленія, также пренебрегъ обработкой фактовъ при помощи эмпирическаго или индуктивнаго метода; онъ видѣлъ ея значеніе лишь въ массовомъ и логически рубрифицирующемъ накопленіи фактовъ, и слѣдовательно понималъ науку изъ опыта въ главныхъ чертахъ лишь какъ описательное знаніе. Отношеніе между наукой изъ понятій и наукой изъ опыта онъ разсматриваетъ вполне съ точки зрѣнія Чирнгаузена. Послѣдняя должна лишь констатировать дѣйствительность фактовъ, которые въ философской теоріи выводятся, какъ необходимыя, изъ верховныхъ основаній. Въ этомъ отношеніи онъ придаетъ интересный оборотъ выставленной Лейбницемъ противоположности необходимыхъ и случайныхъ истинъ. Подчеркивая еще сильнѣе субъективный характеръ этой противоположности, онъ указываетъ, что всякій объектъ познанія представляется человѣку двоякимъ: одинъ разъ мышленіемъ, поскольку онъ выводится изъ своихъ основъ, другой разъ — чувственнымъ воспріятіемъ, поскольку онъ познается, какъ фактъ. Въ первомъ случаѣ объектъ представляется ясно и отчетливо, въ послѣднемъ неясно и смутно. Вольфъ исходитъ отъ признанія, что состоящее изъ понятій познаніе предмета не вытѣсняется и не устраняетъ чувственнаго опыта, но, напротивъ, позволяетъ ему су-

ществовать наряду съ собой, и онъ стремится тѣмъ самымъ признать эмпирическое званіе существующимъ съ полнымъ правомъ рядомъ съ рациональнымъ. Все-таки онъ не можетъ уклониться отъ данной Лейбницемъ оцѣнки достоинствъ обоихъ родовъ знанія. Апріористическое познаніе изъ разума, имѣющее своимъ предметомъ необходимость вещи, цѣнится имъ, какъ высшая познавательная способность, апостеріорное познаніе изъ опыта, дающее дѣйствительность вещи, какъ низшая познавательная способность. При этомъ онъ, правда, не выяснилъ себѣ вполне отношенія обѣихъ и не всегда одинаково излагалъ эти отношенія. Зачастую онъ допускалъ — къ чему его побуждала основная черта его ученія, — что познаніе разума коренится вполне въ себѣ самомъ, а въ послѣдней инстанціи въ логическомъ законѣ противорѣчія; зачастую же, несомнѣнно примыкая къ Локку, онъ понималъ дѣло такъ, будто содержаніе, ясно и отчетливо понятое при помощи высшей познавательной способности, происходитъ изъ низшей познавательной способности, и прямо обозначилъ при этомъ, какъ рефлексію, дѣятельность вниманія, которая мало по малу возвышаетъ до состоянія отчетливости отдѣльные элементы чувственного воспріятія. Почти кажется, будто благодаря этому онъ созналъ, что упомянутое логическое доказательство не можетъ выполнить своихъ задачъ безъ допущенія чувственного содержанія.

Вопреки этому онъ въ главномъ настолько упорно придерживался даннаго различія, что основалъ на немъ свою энциклопедію наукъ. Такъ какъ оно есть лишь различіе познавательной дѣятельности, то каждый предметъ научно слѣдуетъ разсматривать въ двухъ отношеніяхъ: съ одной стороны, въ видѣ констатированія факта путемъ эмпирической науки, съ другой, въ познаніи его основаній путемъ философской дисциплины. Такимъ образомъ въ вольфовой системѣ наукъ наряду съ каждой частью философіи оказывается эмпирическая наука, которая, съ своей стороны, должна устанавливать въ его фактической формѣ тотъ самый предметъ, который первая разсматриваетъ, исходя изъ понятій и объясняя его при этомъ; и намѣреніе вольфоваго ученія — показать, что обѣ всегда ведутъ къ одной и той же истинѣ, что именно въ логическомъ развитіи философіи не доказывается ничего такого, на что эмпирическія науки не указывали бы, какъ на фактически данное. Если, напримѣръ, рациональной психологіи противопоставляется эмпирическая, то Вольфъ при этомъ имѣетъ въ виду доказать, что формы психической жизни, которыя сами по себѣ констатируются въ опытѣ человека, суть тѣ же, которыя вытекаютъ, какъ необходимые способы дѣятельности, изъ обоснованнаго въ метафизикѣ понятія души. Въ итогѣ, слѣдовательно, дѣло сводится къ тому, что это согласующееся противопоставленіе философіи и опытныхъ наукъ должно показывать, что все, выводимое первой путемъ понятій, какъ необходимое, на дѣлѣ существуетъ въ доступной опыту дѣйствительности. Чувственное познаніе фактовъ есть пробный камень развитія понятій разума. Этимъ Вольфъ въ методической формѣ высказалъ тайну, которую рационализмъ всегда молча

предполагать. Ибо, какъ ни упорно отстранялъ послѣдній всякое вывѣшательство опыта въ доказательный методъ философін, онъ все же былъ бы мало удовлетворенъ метафизикой, которая развила бы изъ дедукціи понятій, въ концѣ концовъ, совсѣмъ иной міръ, чѣмъ тотъ, который данъ въ опытѣ. И его намѣреніемъ всегда было понять существующій міръ, а если онъ и считалъ возможнымъ достичь этого однимъ лишь мышленіемъ, состоящимъ изъ понятій, то все-таки онъ долженъ былъ постоянно имѣть въ виду, исходя изъ понятій, достичь такихъ результатовъ, которые бы согласовались съ опытомъ. Несмотря на всю противоположность эмпиризму, послѣднимъ критеріемъ правильности добытыхъ результатовъ и въ рационализмъ служить лишь согласіе *a priori* развиваемыхъ понятій съ опытомъ. Постичь міръ, который бы не существовалъ въ дѣйствительности, никогда не было цѣлью рационализма, и Вольфъ выяснилъ это своимъ противопоставленіемъ.

Рядомъ съ этимъ основнымъ различіемъ у Вольфа пріобрѣтаетъ силу и второе, которое, существуя со времени Аристотеля, также покоилось на опредѣленіяхъ лейбнищевской системы и было воспринято и Томазіемъ. Лейбницъ допускалъ въ каждой монадѣ наряду съ дѣятельностью представленія стремленіе переходить отъ одного представленія къ другому, наряду съ „*vis repraesentativa*“ „*vis appetitiva*“, наряду съ познавательной способностью пожелательную. Какъ у Томазія, у Вольфа отсюда вытекаетъ дѣленіе философін на теоретическую и практическую, что дѣлало это античное дѣленіе господствующимъ также и въ его школѣ. Но данное различіе имѣетъ у Вольфа еще то дальнѣйшее значеніе, что намѣреніе его философін, не только просвѣщать теоретически, но въ то же время дѣйствовать практически, нашло здѣсь свое систематическое выраженіе. Наука не только должна учить тому, какимъ образомъ все существующее возможно, но и тому, какъ человѣкъ долженъ жить разумно, счастливо и полезно.

Но какъ для познавательной способности, такъ и для способности пожелательной существуетъ различіе неяснаго и смутнаго, съ одной стороны, яснаго и отчетливаго, съ другой, чувственнаго побужденія и разумной воли, или въ параллель къ теоретическому различію, низшей и высшей пожелательной способности. На скрещиваніи этихъ обѣихъ противоположностей основывается, наконецъ, слѣдующая схема вольфовской энциклопедіи:

См. таблицу на слѣд. стр. 404.

себя современнымъ схоластомъ. Подобно тому, какъ его логика служить лишь для демонстративной науки, такъ точно и онтологія должна выводить самыя общія истины изъ логическихъ опредѣленій и развивать понятія, лежація въ основѣ всего міропониманія. Схоластическія наклонности его учителя, Лейбница, подготовили ему здѣсь дорогу. Но какъ ни небрежно была отброшена вся эта система въ позднѣйшемъ развитіи мышленія, однако ея историческое вліяніе не только на философію, но и на остальные науки, оказалось очень велико. Здѣсь основныя понятія, при помощи которыхъ научное сознаніе и обыденная жизнь достигаютъ пониманія вещей, были, каждое отдѣльно, тщательно опредѣлены и терминологически установлены, какъ по латыни, такъ и по нѣмецки; и эти опредѣленія Вольфа болѣе полустолѣтія господствовали какъ надъ языкомъ, такъ и надъ идеями нѣмецкой науки.

Та же самая сухая разсудочность, которая сказывается въ формѣ вольтовскаго ученія, составляетъ также и ея содержаніе. Это прежде всего обнаруживается въ суженіи лейбницевской монадологіи. Правда, Вольфъ твердо придерживался убѣжденія, что всѣ субстанціи суть простыя силы, находящіяся въ постоянномъ движеніи, которое вытекаетъ изъ ихъ внутренняго побужденія, однако онъ не былъ въ состояніи слѣдить за оригинальнымъ примѣненіемъ, сдѣланнымъ Лейбницемъ изъ этого взгляда по отношенію къ разсмотрѣннѣ тѣлѣ, и снова уничтожилъ всю связь его величественной системы эволюціи, признавъ только души представляющими силами. Что касается тѣлѣ, то онъ считалъ непримѣнимымъ къ нимъ понятіе субстанціи въ собственномъ смыслѣ, ибо они дѣльны. Съ лейбницевскимъ ученіемъ еще согласовалось, когда Вольфъ называлъ ихъ „*phaenomena substantiata*“: субстанціи же, лежація въ ихъ основѣ, онъ объявлялъ хотя и простыми, безпространственными, дѣтельными въ самихъ себѣ, но не духовными по природѣ. Трезвому систематіку казалось черезъ чуръ таки фантастичнымъ, чтобы весь міръ жилъ внутренней жизнью представленій. Поэтому матеріальныя субстанціи у Вольфа суть ни монады, ни атомы, но нѣчто неопредѣленное, среднее между тѣми и другими, внутреннее качество котораго не можетъ быть опредѣлено. Тѣмъ для него, разумѣется, становится болѣе труднымъ вывести протяженную природу тѣлѣ изъ сочетанія этихъ простыхъ субстанцій. Пространство, по его мнѣнію, не есть ни нѣчто субстанціально существующее, ни, какъ у Лейбница, форма представленія сосуществованія, но онъ придаетъ ученію о „*phaenomenon bene fundatum*“ слѣдующее болѣе объективное направленіе: пространственное протяженіе есть общій продуктъ силы образующихъ тѣло непротяженныхъ субстанцій, хотя, разумѣется, невозможно ни малѣйшее наглядное представленіе того, какимъ именно образомъ эти субстанціи составляютъ пространство. Въ остальномъ Вольфъ въ натурфилософіи безусловно примыкаетъ къ Лейбницу и воспроизводитъ его теоріи о сохраненіи живой силы, о законѣ непрерывности и о невозможности дѣйствія на разстояніи. Къ математико-механическому міровоззрѣнію онъ хотя не

относится отрицательно. однако придаетъ ему еще меньшее значеніе, чѣмъ Лейбницъ, въ силу того, что оно имѣетъ дѣло лишь съ побочнымъ продуктомъ силы простыхъ субстанцій. На мѣсто него у Вольфа собственно должно было стать ученіе о внутреннихъ качествахъ простыхъ субстанцій и объ ихъ законосообразной дѣятельности; но о послѣднихъ онъ только говоритъ, что ихъ безконечное множество и что, по установленному Лейбницемъ „*principium identitatis indiscernibilium*“, ни одна изъ нихъ не похожа полною на другую. Недоступными же различенію бываютъ лишь смутныя, т. е. чувственные представленія, которыя мы имѣемъ о субстанціяхъ; мыслящее знаніе должно уиѣть точно отличать одно содержаніе отъ всякаго другого.

Вмѣстѣ съ полнымъ проведеніемъ монадологіи отсутствуетъ у Вольфа и та мысль Лейбница, которая являлась внутренней связью всѣхъ остальныхъ: предустановленная гармонія. Ея метафизическое значеніе было устраниено, какъ только появились нныя субстанціи, кромѣ представляющихъ; ибо лишь при помощи безсознательной дѣятельности представленія каждая монада могла быть зеркаломъ вселенной. Слѣдствіемъ этого явилось, что Вольфъ снова ввелъ „*influxus physicus*“. Это было такимъ же возвращеніемъ къ Декарту, какъ и то, которое уже высказалось въ допущеніи разницы между представляющими и матеріальными субстанціями. Вольфъ односторонне ограничиваетъ гипотезу предустановленной гармоніи, относя ее только къ душѣ и тѣлу, именно къ жизни матеріальной и имматеріальной, хотя даже и это общее толкованіе лишь слабо намѣчено имъ. Однако вліяніе даннаго ученія по крайней мѣрѣ настолько сильно, что оно и у Вольфа ведетъ къ полному детерминизму. Тѣмъ болѣе, что Вольфъ, въ противоположность Томазію и тѣсно примыкая къ Лейбницу, думаетъ, что воля повсюду опредѣляется дѣятельностью представленія. Его психологическія и этическія сочиненія поэтому также проникнуты самымъ строгимъ раціонализмомъ. Доморощенная разумность является и здѣсь основной чертой, и все сводится къ тому, что не слѣдуетъ дѣлать ничего такого, чего бы мы не обдумали хорошенько и при этомъ не доказали собѣ его правильности разумными принципами. И нравственную жизнь, какъ и научную, Вольфъ хотѣлъ бы вмѣстить въ логическую систему; основная же мысль раціонализма, что добръ лишь тотъ поступокъ, который можетъ имѣть свое оправданіе передъ разумомъ, становится у него требованіемъ, чтобы двигательной пружиной нравственнаго поступка было лишь размысленіе разума. Въ этой системѣ сердце уже больше не участвуетъ; здѣсь все зависитъ отъ яснаго разума, и въ его развитіи заключается поэтому центръ тяжести и нравственной жизни. Всякое стремленіе, развивающае Вольфъ далѣе, направлено на совершенство и усовершенствованіе; а такъ какъ человѣческая душа субстанція представляющая (и здѣсь онъ прямо ссылается на Декарта), то ея усовершенствованіе можетъ направляться лишь въ сторону ясности и отчетливости ея представленій.

Болѣе детальное изображеніе этого научнаго сооруженія могло бы по-

казать лишь систематическое воспроизведеніе Вольфомъ мыслей рационалистовъ, развитыхъ до него. Въ главномъ же онъ всегда придерживался Лойбница, однако не подчиняясь ему вполне и не будучи въ состояніи, съ другой стороны, отдать должное глубинѣ его метафизики. Именно въ практической философіи у него также обнаруживается сильное вліяніе Гроція и Пуфендорфа, но во взгляды на политическую и социальную связь людей онъ разсуждаетъ вполне согласно съ индивидуалистическимъ принципомъ эпохи Просвѣщенія. Учрежденія государства и общества существуютъ для него лишь по волѣ индивидуума. Они только средства, при помощи которыхъ личность наилучшимъ образомъ выполняетъ свою задачу. Усовершенствованіе личности остается наивысшей цѣлью, но оно возможно лишь въ обществѣ. Какъ и все XVIII столѣтіе, Вольфъ разсматриваетъ государство и общество, какъ вещи, съ которыми надо считаться, ибо безъ нихъ нельзя достигнуть цѣли собственнаго усовершенствованія. Но ни въ одной странѣ этотъ принципъ не нашелъ такого мелочнаго проведенія, какъ въ Германіи. Нѣмцамъ именно не доставало виѣсть съ національнымъ государствомъ и чувства самостоятельнаго нравственнаго значенія государственной связи; и если они видѣли въ государствѣ только машину, обезпечивающую жизнь и собственность и удовлетворяющую потребностямъ личности, то послѣднее было извинительно странѣ, обитатели которой знали государственную силу лишь подъ видомъ полиціи. Самое высокое, до чего въ этомъ отношеніи поднялся Вольфъ, было требованіе, чтобы государство прежде всего заботилось также и о наидостойнѣйшей задачѣ индивидуума, о его умственномъ просвѣщеніи. Онъ заимствовалъ оригиналь нарисованной имъ при этомъ картины изъ царствованія короля, которому былъ обязанъ славнымъ возобновленіемъ своей прежней дѣятельности, и который называлъ себя его ученикомъ. Государственное ученіе Вольфа является типомъ того просвѣщеннаго деспотизма, въ силу котораго Фридрихъ Великій сдѣлался часто копируемымъ образцомъ для пѣмецкихъ князей второй половины XVIII вѣка. Вольфъ рисуетъ полицейское государство, которое должно заботиться обо всемъ, но обо всемъ, относящемся ко благу народа и просвѣщенію гражданъ. Этотъ благотѣльный деспотизмъ являлся верховнымъ идеаломъ, до котораго были въ состояніи возвыситься пѣмецкіе филистеры. Конечно, и Вольфъ также ощущалъ политическій и социальный гнетъ, тяготѣвшій надъ народомъ и бывшій въ Германіи тѣмъ ощутительнѣе, что онъ исходилъ не отъ импонирующаго національнаго государства, но отъ ряда мелкихъ властителей. Но глубокое паденіе политической жизни отняло у него всякую мысль о политической самостоятельности, и его единственной надеждой было найти когда нибудь просвѣщеннаго правителя, который, какъ добрый отецъ, даровалъ бы ему къ старости покойное положеніе, свободу движенія и известную долю личныхъ правъ. Осуществленіе этой надежды было главной причиной широкой популярности Фридриха Великаго; послѣдній былъ идеаломъ правителя, какъ его представляла себѣ эпоха Просвѣщенія, и за это виѣсть съ восхищеніемъ, которое его личность.

вызывала у Вольфа, онъ заслужилъ и болѣе важную хвалу со стороны Канта.

Представителемъ подобнаго же компромисса между данными обстоятельствами и требованиями Просвѣщенія Вольфъ является и въ *религіозной области*. Здѣсь онъ въ духѣ Лейбница высказываетъ еще энергичнѣе и въ ту, и въ другую сторону соединимость откровенія съ разумомъ. Съ одной стороны, онъ требуетъ полной разумности откровенія и хочетъ признавать значеніе лишь такихъ откровеній, которыя безусловно необходимы человѣку въ силу его религіозной жизни, но при этомъ никоимъ образомъ не могли бы быть найдены человѣческимъ разумомъ, и онъ прибавляетъ, что ихъ сверхразумность никогда не должна доходить до противоразумности. Но, съ другой стороны, онъ лично убѣжденъ, что откровеніе, изложенное въ религіозныхъ памятникахъ иудейства и христіанства, вполне соответствуетъ критеріямъ разума, причѣмъ онъ, правда, достаточно догадливо сваливаетъ на теологію обязанность доказать это. При такихъ утвержденіяхъ становится объяснимымъ, какимъ образомъ въ широкихъ рамкахъ его школы впоследствии нашли себѣ мѣсто какъ деизмъ, такъ и ортодоксизмъ; до перваго доходили, энергично проводя ученіе о разумныхъ критеріяхъ откровенія, до послѣдняго, избирая руководящей нитью вѣру въ разумность положительныхъ догматовъ. Но, во всякомъ случаѣ, Вольфъ отдѣлилъ теологію откровенія отъ настоящихъ задачъ философіи, и ограничилъ послѣднюю по отношенію къ этому предмету естественной теологіей или религіей разума. Послѣдняя же, сообразно съ общимъ принципомъ его энциклопедіи, должна была развиваться въ двѣ параллельныхъ науки или точки зрѣнія: съ одной стороны изъ однихъ лишь понятій, съ другой—эмпирически. Слѣдовательно для Вольфа наряду съ рациональной теологіей до извѣстной степени существуетъ и эмпирическая. Въ первой со всевозможными подробностями излагаются отнологическій и космологическій аргументы бытія Бога въ вполне обычной формѣ, а въ послѣдней они же, но съ присоединенными Лейбницемъ видоизмѣненіями, вслѣдствіе которыхъ отъ случайности міра дѣлается заключеніе къ существованію абсолютно необходимой причины его. Эмпирическая часть теологій, напротивъ, является широко начертаннымъ детальнымъ изложеніемъ физико-теологическаго доказательства. Факты, которые при этомъ приводятся, свѣдѣтельствуютъ о цѣлесообразности всѣхъ вещей, и отъ нихъ затѣмъ дѣлается заключеніе къ добрымъ и мудрымъ качествамъ Творца міра. Но *телеологія* Вольфа существенно разнится отъ лейбницевской. Правда, онъ часто вращается въ кругѣ идей Теодицеи, и ученіе о лучшемъ изъ всевозможныхъ міровъ было одной изъ самыхъ излюбленныхъ и популярныхъ темъ его школы. Но онъ придалъ понятію цѣлесообразности болѣе низкую тенденцію, чѣмъ Лейбницъ. И это также, въ концѣ концовъ, стояло въ связи съ тѣмъ, что Вольфъ оставилъ въ сторонѣ монадологію и истинный смыслъ предустановленной гармоніи. Для Лейбница цѣлью творенія міра была реализація безконечнаго міра представленій Божь-

ства; для него поэтому цѣлесообразность вещей состояла въ томъ, что онѣ каждое мгновеніе свидѣтельствуютъ о своей внутренней гармоніи именно механизмомъ развитія своихъ представленій. Вольфъ же не понималъ этой системы развитія, этой мысли объ имманентной цѣлесообразности. Поэтому онъ не могъ приписать сотворенію міра никакой иной, кромѣ богословски понимаемой цѣли, будто бы Божество нуждалось въ поклоненіи разумныхъ существъ предъ его добротой и премудростью. Центръ тяжести телеологіи лежалъ поэтому, по его мнѣнію, въ существованіи существъ, способныхъ къ этому поклоненію, и цѣлесообразное теченіе міроваго процесса имѣло для него лишь тотъ смыслъ, что эти существа дѣйствительно доходятъ до такого поклоненія. Такъ какъ среди данныхъ въ опытѣ существъ только человѣкъ способенъ къ такому поклоненію, то вольфовская телеологія сводилась къ указанію насквозь цѣлесообразнаго устройства этого міра для человѣка, не исключая и гипотетическихъ человѣкоподобныхъ обитателей другихъ созвѣздіи. Такимъ образомъ лейбницевская мысль мелькаетъ у Вольфа и обращается въ *антропологическую телеологію*, напоминающую разсужденія стоиковъ. Кругозоръ Вольфа и его учениковъ былъ невообразимо ограниченъ въ этомъ отношеніи. Во всемъ міровомъ строѣ они не нашли ничего достойнаго прославленія, кромѣ того, что онѣ способствуютъ пользѣ человѣка, и при этомъ впали въ такую смѣшную мелочность, что вызвали насмѣшку не только Вольтера, но, напримѣръ, и Мопертюи. Мѣсто цѣлесообразности заступила польза, и великая связь вселенной, также какъ каждое наимельчайшее явленіе земной жизни съ смѣшной ограниченностью оцѣнивались съ точки зрѣнія того, какую пользу они приносятъ человѣческой жизни. Религіозное слѣдствіе этой эмпирической теологіи было, само собой разумѣется, педантическимъ морализированіемъ. Вольфъ воспользовался великой мыслью Лейбница, что человѣкъ лучше всего служить Божеству своимъ просвѣщеніемъ, и повернулъ ее такимъ образомъ, будто слѣдуетъ во всѣхъ вещахъ познавать доброе намѣреніе Творца и чрезъ поклоненіе ему содѣйствовать исполненію этой верховной міровой цѣли. Человѣкъ созданъ, чтобы чтить Божество, а остальные вещи, чтобы служить на пользу человѣка и такимъ образомъ быть основаніемъ и поводомъ для этого почитанія.

Несмотря на такую ограниченность, вольфовская философія имѣла въ Германіи неслыханный успѣхъ, и нельзя сказать, что она оказала только вредное вліяніе. Конечно, она, болѣе всякаго иного образа мысли, способствовала жаждѣ все доказывать и признавать лишь доказанное, и она направила нѣмецкое Просвѣщеніе въ область сухой разсудочности, съ которой послѣднее хладнокровно проходило мимо самаго цѣннаго, если оно не было доказуемо. Она ограничивала мышленіе узкимъ кругомъ представленій, легко доступныхъ логическому расчлененію разума, и возмѣщала этотъ недостатокъ въ содержаніи широкой обработки своихъ принциповъ. Поэтому она была какъ разъ философіей дюжиннаго человѣка, который хочетъ, чтобы то небольшое, что

доступно его пониманию было представлено въ вполне стройномъ расчлененіи, въ порядкѣ и ясности, и тогда, похлывая по этому прекрасному имуществу, онъ гордо объявляетъ все остальное неимѣющимъ никакой цѣны. Философія Вольфа была произведеніемъ отличнаго школьнаго учителя, и она породила школьный духъ, желавшій уместить весь міръ въ двѣ, три формулы. Но, съ другой стороны, она обладала не менѣе крупными преимуществами. Она приучала людей къ логической аккуратности, къ методическому распредѣленію ихъ мыслей и къ тщательной проверкѣ ихъ знаній. Въ силу того, что ея логическій схематизмъ сдѣлался основой университетскаго преподаванія въ Германіи, она воспитала націю въ привычкѣ къ строгому методическому мышленію. Вольфъ былъ учителемъ логики нѣмецкаго народа, и Кантъ почтилъ его именемъ творца духа основательности. Не слѣдуетъ низко цѣнить эту дѣятельность. Въ развитіи нѣмцевъ она имѣетъ выдающееся культурное значеніе. Когда во второй половинѣ XVIII столѣтія идеи античной и современной культуры ворвались въ умственный міръ нѣмцевъ, оживленно смѣняя другъ друга и взаимно сливаясь, когда подъѣмъ національной литературы породилъ обиліе живыхъ мыслей, тогда сказалось благотворное вліяніе этой формальной образованности. Для удачной переработки этихъ находящихся въ броженіи идейныхъ массъ привычка къ логической ясности была вполне необходимой подготовкой, и судьба нѣмецкаго народа оказалась счастливой въ томъ отношеніи, что нація пропала педантическую школу, прежде чѣмъ приступила къ свободному развитію своей умственной жизни, и изучила логическія формы, благодаря которымъ могла теперь управлять богатствомъ новопріобрѣтенныхъ мыслей. Если нѣмецкая философія въ началѣ XIX вѣка совершила какъ бы триумфальное шествіе черезъ царство идей, то пути для этого были предначертаны ей Вольфомъ, приучившимъ ея къ методическому мышленію, и соединеніе великаго идейнаго содержанія съ строгостью его разработки именно лучше всего характеризуется личностью Канта. Кантъ никогда не сдѣлался бы отцомъ новой философіи, если бы не сокрушилъ своими идеями школьнаго фанатизма, но онъ также не сдѣлался бы имъ, если бы, благодаря строгой вышколенности своего „архитектоническаго“ мышленія, не владѣлъ мастерски этими идеями.

Ученикамъ Вольфа оставалось совершить немного. Ихъ система была готова, и они могли лишь тамъ и сямъ исправить кое-что. Поэтому въ главномъ они ограничились тѣмъ, что воспроизводили въ учебникахъ, носившихъ болѣе или менѣе компендіозный характеръ, отдѣльныя части и по возможности еще болѣе разрабатывали частности. Будучи большей частью профессорами университета, они издавали на латинскомъ или нѣмецкомъ языкѣ свои лекціи, разработанныя по вольфовскому методу, и если педагогическая сторона этой задачи особенно удавалась имъ, создавали себѣ имя, которое не переживало времени ихъ господства въ школѣ. Исторія философіи не имѣетъ повода останавливаться на нихъ, ибо они не установили новыхъ точекъ зрѣнія и не

вышли изъ границъ предписаннаго метода; въ учебникахъ указаны ихъ имена и заглавія ихъ книгъ. Даже споръ о болѣе или менѣе широкомъ значеніи или даже о полномъ отрицаніи предустановленной гармоніи въ пользу *influxus physicus*, споръ, веденный внутри самой школы, а отчасти и съ противниками ея, и весьма оживленный вначалѣ, не можетъ предъявлять притязаній на болѣе общее значеніе или на изобиліе новыхъ мыслей.

Вольфовская философія нашла свое первое распространеніе стараніями личнаго друга ея творца, Филиппа Тюммига (Thümmig 1697—1728); среди позднѣйшихъ учениковъ наибольшей славой пользовался, пожалуй, Георгъ Вернгардъ Вильфингеръ (1698—1750), который также оставилъ послѣ себя исторію лейбнице-вольфовской школы, почти совпадавшую съ исторіей тогдашнихъ нѣмецкихъ университетовъ. Но наибольшее распространеніе нашли учебники Александра Готлиба Ваумгартена (1714—1762), который будетъ упоминаться еще въ другомъ мѣстѣ. Большинство этихъ нѣрвыхъ буквъ вольфианцевъ стояло на ортодоксальной точкѣ зрѣнія лютеранскаго ученія и, какъ учитель, твердо придерживалось тождества религіи разума съ положительными догматами. Такимъ образомъ оказалось, что враждебность, которую самъ Вольфъ и вначалѣ еще его ученики встрѣчали со стороны приверженцевъ церкви, мало по малу замолкла, и нѣмецкихъ университетахъ на долгое время наступилъ миръ между богословіемъ и философіей, какъ того желалъ Лейбницъ. Даже штизмъ въ лицѣ такихъ дѣльныхъ представителей, какимъ былъ, напримѣръ, Шульцъ въ Кенигсбергѣ, приспособился къ нѣкоторому признанію столь ожесточенно преслѣдовавшагося вначалѣ ученія. Привыкли разсматривать философію Вольфа, какъ правовѣрную, и она заняла мѣсто протестантской схоластики, которое прежде принадлежало меланхтоніанству. Именно тѣ изъ ортодоксовъ, которые не вполне чужались прогресса современной науки, были съ ней за одно. Въмѣсто Аристотеля имѣли Лейбница и Вольфа, и современная философія, казалось, снова служила теологич. старую службу, доказывая разумность церковныхъ догматовъ.

Тѣмъ временемъ нѣмецкая философія уже на этой точкѣ зрѣнія была увлечена по направленію, которое должно было стать все болѣе и болѣе важнымъ для ея послѣдующаго развитія. Нѣмецкая мысль начала постепенно дышать свободѣ, и рядомъ съ новыми философскими интересомъ, съ которыми она стала относиться къ идеямъ Лейбница, благодаря дѣятельности вольфовской школы, повсюду зашевелилась *литературная* жизнь и пробудился вкусъ къ *искусству*. Это одновременное пробужденіе оказалось рѣшающимъ въ дальнѣйшемъ развитіи обоихъ интересовъ. Нѣмецкая философія совпала съ временемъ оживленнаго художественнаго движенія, а изящная литература застала философски настроенное общество. Но въ Германіи не доставало того элемента, который придавъ французской философіи ея направленіе страстнаго обсужденія задачъ общественной жизни. Отсутствіе національной связи

заставило отступити назадъ въ общей умственной жизни эти вопросы, какъ ни настойчиво они возникали у отдѣльныхъ лицъ. Неоднократно было отмечено, что нѣмцы снова обрѣли свою національность, потерянную во время тридцатилѣтней войны, благодаря своей философій, а прежде всего литературѣ. Элементомъ, объединявшимъ нѣмецкіе умы, были не общія цѣли политической и соціальной жизни, но, скорѣе, интересъ къ научнымъ и художественнымъ предметамъ, интересъ, настолько живой и страстный, что ему впоследствии справедливо можно было бросить упрекъ въ оттѣшеніи чувства общественной жизни. Но разъ такимъ образомъ философій и литература образовали двѣ главныхъ точки соединенія только что пробудившейся культурной жизни нѣмцевъ, то естественнымъ слѣдствіемъ явилось то, что оба этихъ стремленія у нѣмцевъ тѣснѣе и прочнѣе срослись другъ съ другомъ, чѣмъ у какой либо иной націи. Поэтому уже съ середины XVIII столѣтія началось *слияніе философскаго и литературнаго движенія*, запечатлѣваго свои основныя черты на послѣдующемъ развитіи. Расцвѣтъ нѣмецкой культуры въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣковъ, образующій одну изъ самыхъ значительныхъ эпохъ всей исторіи культуры, можетъ быть понятъ лишь изъ этого взаимнаго сплетенія философій и поэзіи. На своей наивысшей точкѣ оно является до извѣстной степени воплощеннымъ въ лицѣ романтиковъ; но уже и раньше наклонность къ такому соединенію ясно видна не только у выдающихся личностей, но и въ общемъ ходѣ всего развитія. Литература и философій всего этого времени по понятію другъ безъ друга и обязаны другъ другу взаимнымъ вліяніемъ то благотворнаго, то тормозящаго характера.

Для этого соединенія существовало промежуточное звено, къ которому и литература, и философій были одинаково причастны: *эстетика*. Правда, и не нѣмецкая философій Просвѣщенія искала и обрѣла въ эстетическихъ изслѣдованіяхъ нѣкоторое соприкосновеніе съ общей литературой. Именно психологическая тенденція англійской философій повела къ многимъ попыткамъ такого рода. Но онѣ всегда оставались лишь случайными развитвленіями философскаго мышленія. Въ противоположность этому, своеобразная сущность нѣмецкой философій характеризуется лучше всего возрастающимъ значеніемъ, которое пріобрѣтаетъ въ ней эстетика, какъ интегрирующая составная часть самой философской системы, и которое повело, наконецъ, къ тому, что эстетической точкѣ зрѣнія суждено было стать рѣшающей для всей философій великихъ послѣ-кантовскихъ системъ.

Начала этого движенія очень незамѣтны и странны. Вольфовская философій съ ея сухимъ педантизмомъ сначала не казалась ни склонной, ни способной вступити въ союзъ съ жизнью искусства, и опытъ, сдѣланный въ этомъ направленіи былъ сперва крайне безрезультатнымъ для изящной литературы. Подобно Вольфу въ нѣмецкой философій, одинъ изъ его учениковъ, Готшедъ, сталъ школьнымъ учителемъ нѣмецкой поэзіи, а поэзія еще менѣе выноситъ школьныя рамки.

чѣмъ философія. Но и дѣятельность Готшеда слѣдуетъ цѣнить такимъ же образомъ, какъ и дѣятельность Вольфа. Онъ считалъ своей задачей сдѣлать искусство поэзіи дѣятельностью, работающей по твердо установленнымъ правиламъ до известной степени методично и подчиняясь отчетливымъ понятіямъ. И съ этой разсудочной точки зрѣнія правильности онъ тиранически критиковалъ литературу своего времени. Если онъ этимъ изгонялъ всякую самобытность и уничтожалъ весь ароматъ поэзіи, то, съ другой стороны, все-таки не слѣдуетъ забывать, что сравнительно съ причиненнымъ ущербомъ дѣятельность его была очень успѣшна на поприщѣ разсуднаго очищенія языка. Правда, и здѣсь онъ зависѣлъ отъ образца—*французскаго классицизма*, чопорная регулярность котораго рѣзко всего выразила рационалистическій характеръ поэзіи XVII в., и которому Готшедъ стремился подражать въ Германіи, все болѣе примыкая къ Буало. Но именно это стремленіе и сдѣлало его однимъ изъ людей, содѣйствовавшихъ развитію отечественной поэзіи и прежде всего болѣе чистому нѣмецкому словоупотребленію.

Однако для всего этого процесса было гораздо болѣе цѣннымъ, когда одинъ изъ вольфианцевъ сдѣлалъ открытіе, что эстетика, на положеніе которой до той поры не обращали вниманія, необходимо должна занимать свое мѣсто въ вольфовской энциклопедіи наукъ. Этимъ открытіемъ Александръ Баумгартенъ снискалъ себѣ славу родоначальника философской эстетики. Фактъ этотъ достоинъ быть отмѣченнымъ въ исторіи науки: здѣсь особая научная вѣтвь была создана исключительно путемъ методологическихъ размышленій и ради систематической законченности. Баумгартенъ не относился съ особымъ личнымъ интересомъ къ жизни искусства и не обладалъ чувствомъ тонкой оцѣнки поэтическихъ произведеній, но, разсматривая въ самыхъ мельчайшихъ подробностяхъ вольфовскую систематику и давая имена массѣ второстепенныхъ научныхъ отраслей, онъ создалъ эстетику лишь потому, что открылъ пробѣлъ въ вольфовской энциклопедіи. Ходъ мыслей, приведшій его къ этому, вытекалъ изъ противоположности высшей и низшей познавательной способности, которая лежала въ основѣ вольфовской энциклопедіи наукъ. Вольфъ предпоылалъ всему логику, какъ общій органонъ всѣхъ наукъ, и потому былъ правъ въ предѣлахъ круга своихъ мыслей постольку, поскольку въ логикѣ должна быть рѣчь о ясности и отчетливости понятій и доказательствъ, безъ которыхъ не можетъ существовать науки. Но логика только техника ума, въ ней идетъ рѣчь о совершенномъ употребленіи *высшей* познавательной способности; недоставаю параллельной науки, которая одинаковымъ образомъ разсматривала бы *низшую* познавательную способность и имѣла бы своимъ предметомъ совершенство чувственнаго воспріятія. Поэтому Баумгартенъ, слѣдуя одному намеку Бильфингера, наложилъ при помощи такихъ систематическихъ разсужденій „*ученіе объ ощущеніяхъ*“ какъ „младшую сестру логики“ по удачному обозначенію Лотце. Эту новую науку онъ называлъ вполне правильно „эстетикой“, и оба тома, въ которыхъ онъ

положить начало ея изложенію, появились подъ заглавіемъ „Aesthetica“ (Frankfurt a. d. O. 1750 и 1758). Теперь можно было бы ожидать отъ этой науки, при такомъ выведеніи ея задачи, ученія о правильности опыта, сопоставленія методовъ наблюденія и эксперимента, объединяющей критики человѣческой дѣятельности воспріятія. Однако подобное вторженіе въ эмпирическое изслѣдованіе природы было чуждо мыслителю вольфовской школы. Все же тотъ фактъ, что Баумгартенъ направилъ разработку своей задачи на изслѣдованія, которыя, сообразно заглавію его труда, получили впоследствии названіе эстетическихъ и въ настоящее время называются такъ, объясняется лишь своеобразнымъ возвращеніемъ къ извѣстнымъ идеямъ Лейбница. Послѣдній случайно обозначилъ *красоту*, какъ *совершенство чувственного воспріятія*. Ясная, но еще сбивчивая интуиція совершеннаго имѣла у него значеніе наслажденія прекраснымъ, а сбивчивый инстинктъ совершенства — творческой силы искусства. Красота, училъ онъ, есть чувственное совершенство, такъ же какъ истина совершенство логическое, а доброта нравственное. Это воззрѣніе дало руководящую нить для изслѣдованій Баумгартена, и такимъ образомъ его ученіе объ ощущеніи сложилось въ науку о прекрасномъ. Путемъ такого сочетанія идей термины „эстетика“ и „эстетическій“ пріяли свой обычный смыслъ и этому больше всего способствовало, что Кантъ, возстававшій *) вначалѣ противъ введеннаго Баумгартеномъ значенія и употреблявшій въ Критикѣ чистаго разума слово „эстетика“ въ прежнемъ смыслѣ ученія о воспріятіи, позднѣе въ Критикѣ способности сужденія въ ученіи объ „эстетической способности сужденія“ пріялъ баумгартеновское значеніе.

Этотъ первый опытъ философской эстетики, разумѣется, удался крайне несовершеннымъ образомъ. Изложеніе Баумгартена, какъ во всѣхъ его учебникахъ, до утомительности растлито и въ сущности чрезвычайно скудно. Онъ дѣлаетъ изъ эстетики почти одну поэтику и ограничивается систематическимъ развитіемъ техническихъ правилъ, которыя были выставлены античными и современными разработчиками поэтики. При этомъ крайне характерно, что нѣмецкій раціонализмъ, исходя изъ совершенно иныхъ основаній, достигаетъ почти того же результата, какъ и французскій сенсуализмъ; именно воззрѣніе, что высшій принципъ художественнаго творчества покоится на эмпирической „истинности“ изложенія. Мотце мѣтко обратилъ вниманіе на то, что здѣсь обнаруживается зависимость эстетики отъ теоретической точки зрѣнія раціонализма, которая долгое время характеризовала нѣмецкую эстетику, и что это ученіе у Баумгартена опирается главнымъ образомъ на теорію лучшаго изъ возможныхъ міровъ, въ предѣлахъ котораго художникъ въ состояніи создать лишь менѣе совершенное. Слѣдовательно оптимизмъ не знаетъ другаго принципа искусства, кромѣ подражанія природѣ. Если настоящій міръ является наилучшимъ, то онъ также будетъ

*) Ср. примѣчаніе къ § 1 Критики Чистаго Разума.

и наипрекраснѣйшимъ, и всѣ попытки выдумать что либо иное должны уступать дѣйствительности. Въ этомъ также, въ свою очередь, заключается причина, почему въ новѣйшее время пессимистическія системы могли столь счастливо соединяться съ идеалистической эстетикой. Красота является у Баумгартена смутной истиной. Она показываетъ въ чувственной интуиціи ту гармонію многообразнаго, которую философское мышленіе должно довести до отчетливости: она неотчетливое преддверіе къ познанію путемъ разума. Поэтому, когда Лотце говоритъ, что нѣмецкая эстетика у Баумгартена начала съ откровеннаго пренебреженія своимъ предметомъ, то это относится не только къ личному отношенію Баумгартена, но и къ его принципиальной оцѣнкѣ. Однако не слѣдуетъ забывать, что онъ далъ весьма значительный толчекъ въ двухъ направленіяхъ. Съ одной стороны, ему надо вѣнчать въ заслугу, что онъ указалъ эстетикѣ подобающее ей мѣсто въ системѣ философіи и развилъ ея принципы, выдѣливъ ихъ изъ самыхъ общихъ разсужденій міровоззрѣнія, состоящаго изъ понятій. Въ то время какъ изслѣдованія о прекрасномъ у англичанъ и французовъ выработали главнымъ образомъ эмпирическую критику вкуса, Баумгартенъ снова, въ первый разъ послѣ новолатоновцевъ, произвелъ попытку присоединить въ духѣ Платона и Аристотеля, ученіе о прекрасномъ къ верховнымъ опредѣленіямъ метафизики и теоріи познанія. И какъ ни мало былъ онъ способенъ удовлетворить такой задачѣ, однако онъ все-таки далъ толчекъ движенію, за которымъ впоследствии, начиная съ Канта, блистательно слѣдовала нѣмецкая философія. — Съ другой стороны, хотя при выполненіи своихъ требованій Баумгартенъ повсюду впадалъ въ педантичную систему правилъ, но замѣшванное у Лейбница понятіе красоты и художественной дѣятельности препятствовало ему, подобно Готшеду, вполне свести художественное творчество къ рациональной методикѣ. Онъ никогда не забывалъ, что сущность художника состоитъ въ инстинктивномъ улавливаніи и передачѣ чувственного совершенства; и какъ ни сухи являлись установленныя имъ правила, онъ все-таки былъ искренно убѣжденъ, что для истиннаго искусства необходимо не одно лишь слѣдованіе имъ, а нѣчто большее. Если бы вольфовская система не сдѣлала ему недоступнымъ истинный характеръ предустановленной гармоніи Лейбница, то онъ еще глубже постигъ бы инстинктивный характеръ художественной жизни, и усмотрѣлъ бы, что лейбницевское опредѣленіе красоты и художественнаго гения указываетъ на безсознательную жизнь представленій монады, и что ихъ смутныя движенія служатъ ея условіемъ.

Все-таки Баумгартенъ такимъ образомъ далъ поводъ обратить вниманіе на первичность художественнаго творчества въ противовѣсъ урегулированію разума, и въ этомъ смыслѣ его ученикъ Георгъ Фридрихъ Мейеръ (1718—1777) въ спорѣ между Готшedomъ и швейцарцами, представителемъ которыхъ былъ Бодмеръ, всталъ на сторону послѣднихъ, ибо они впервые снова приняли въ соображеніе принципъ гениальности въ творческой дѣятельности. При этомъ Мейеръ еще

болѣе, чѣмъ Баумгартенъ, удалился отъ эстетическаго рационализма; и въ своихъ остальныхъ теоріяхъ, которыя также были изложены въ многочисленныхъ и усердно читавшихся книгахъ, онъ все болѣе и болѣе старался сбросить путы вольфовской школы. Онъ сдѣлалъ рѣшительное отступленіе въ сторону Томазія, все болѣе настаивая на популярности и практической полезности науки, и въ то же время оказался настолько доступнымъ эмпиристическимъ вліяніямъ англійской философіи, что во многихъ вопросахъ, особенно касающихся безсмертія души и развитія отдѣльныхъ душевныхъ способностей изъ ощущенія, почти окончательно вышелъ изъ рамокъ рационализма.

§ 51. Деизмъ.

Подобное ослабленіе связи вольфовской школы возникало, отчасти вслѣдствіе различія точекъ зрѣній, соединенныхъ въ системѣ Вольфа, отчасти въ силу иноземныхъ вліяній, во многихъ иныхъ направленіяхъ; особенно же испытала на себѣ это раздробленіе религіозная философія, которая отражаетъ въ предѣлахъ вольфовской школы всѣ свои отбѣнки, начиная съ самаго рѣзкаго конфессіонализма до самаго радикальнаго свободомыслія.

Повороту отъ строгаго ортодоксизма благопріятствовали *піэтизмъ*¹⁾, впервые обоснованный Спенеромъ и распространенный изъ Галле все далѣе благодаря Франке. Последний, правда, безусловно придерживался ортодоксальной тенденціи; но перемѣстилъ центръ тяжести религіозной жизни изъ теоретическихъ положеній въ благочестивое поведение, онъ сталъ относительно равнодушнѣе къ вѣроисповѣднымъ различіямъ. Въ обоихъ случаяхъ ясно узнаются снова нѣсколько смягченныя временемъ черты нѣмецкой *мистики*, и это внутреннее родство обоихъ направленій выступаетъ особенно у піэтиста Готфрида Арнольда (1666—1714), находившагося подъ сильнымъ вліяніемъ Бѣме и, вмѣстѣ съ Конрадомъ Диппелемъ (1673—1734), игравшаго выдающуюся роль въ сектаторскихъ движеніяхъ того времени. Порывы нѣмецкаго духа къ свободѣ проявились въ религіозномъ отношеніи въ видѣ растущей неудовлетворенности границами конфессіонализма. Уніатскія стремленія, піэтизмъ, образованіе сектъ имѣли здѣсь исходную точку, и по отношенію къ протестантскому церковному ученію здѣсь крайне интереснымъ образомъ повторилось какъ разъ то, что реформаторы сначала противопоставляли папству: возвратъ къ *Библии*. О растущемъ интересѣ къ ней свидѣлствуютъ вновь издаваемые переводы, но прежде все многочисленныя добавленія къ толкованію и критикѣ Библии.

¹⁾ Слово, которое, какъ извѣстно, употребляется въ позднѣе время въ смыслѣ нѣсколько изысканномъ и часто даже противоположномъ первоначальному значенію.

Въ этомъ болѣе научномъ отношеніи приобрѣли значеніе главнымъ образомъ иноземныя вліянія. Независимый мечтатель, Эдельманъ (1698—1767), увлекшись теоріями *Спинозы*, дошелъ до сильной ненависти ко всему духовному и церковному. На школьныхъ философовъ болѣе вліяла англійская литература. Даже ортодоксальные вольфианцы, подобные Зигмунду Баумгартену (1704—1757), въ воспитаніи котораго, правда, также участвовалъ шетизмъ, много занимались англійскими дѣстами и чрезъ это мало по малу пріучались критически разсматривать собственное вѣроученіе. Такимъ путемъ рационалистическія стороны вольфовской религіозной философіи приобрѣтали все большее значеніе; и подъ вліяніемъ англійской теоріи, гласящей, что естественная религія должна доставлять принципы для оцѣнки достоинствъ положительныхъ религій, въ вопросѣ объ отношеніи религій разума къ откровенію въ нѣкоторыхъ ученикахъ Вольфа произошелъ своеобразный, можно, пожалуй, сказать удачный, поворотъ, который впрочемъ осуществился уже въ зачаточномъ видѣ у Лейбница. Если естественная религія заключаетъ философскія или вѣчныя истины, то откровенная религія даетъ лишь эмпирическія или случайныя истины. Поэтому если по вольфовскому принципу объ, въ концѣ концовъ, должны сводиться къ одному и тому же, то всетаки вѣчныя истины религій разума высказываютъ совершенно ясное и отчетливое знаніе того, что въ фактическихъ истинахъ откровенія сознается лишь смутно. Если слѣдовать этой мысли, то вытекаетъ, что въ положительной религій можетъ быть вѣчной истиной лишь то, что уже существуетъ, какъ таковая, въ религій разума. Отсюда слѣдовало прежде всего стремленіе толковать откровеніе положительной религій, насколько возможно, въ духѣ религій разума, а сверхъ того, — при болѣе смѣломъ проведеніи, разрушительная критика откровенныхъ ученій, поскольку послѣднія оказывались несоединимыми съ деизмомъ. Оба направленія были подготовлены англичанами, и оба поэтому заставили ожить въ Германіи именъ Герберта, Шефтсбери, Толанда, Тиндаля и др.

Первое изъ этихъ двухъ направленій есть то, которое въ исторіи теологіи называютъ *раціонализмомъ*. Въ принципѣ оно придерживается эмпирической правильности откровенія, однако повсюду стремится дать библейскимъ рассказамъ возможно болѣе сообразное съ разумомъ и естественное толкованіе. Оно допускаетъ, какъ факты, рассказы о чудесахъ, при этомъ однако всюду объясняетъ ихъ при помощи естественныхъ событий, и такимъ образомъ подставляетъ подъ библейскія представленія, насколько это возможно, школьныя понятія вольфовской философіи. Это сказывается уже въ изданномъ вольфианцемъ Лоренцомъ Шмидтомъ *Вертеимеровскомъ переводѣ Библии*, который по причинѣ многочисленныхъ преслѣдованій и запрещеній, постигшихъ его, остановился на Пятикнижьи. Дальнѣйшее развитіе этого направленія повело, совершенно въ духѣ англійскихъ деистовъ, къ тому, что истинное христіанство было отождествлено съ религіей разума, и въ вѣроисповѣдныхъ дог-

матахъ стали видѣть лишь добавленія, которыя хотя, быть можетъ, и необходимы для простоты, но въ сущности безразличны. Выдающіеся доценты, ученые и проповѣдники, подобныя Толлеру (Töllner), Заку, Іерузалему, Спалдингу (Spalding), Толлеру и Штейнбарту (Steinbart) были представителями болѣе благородной стороны этого воззрѣнія: они подчеркивали внутреннюю общность всякой религіозной жизни и не только христіанскихъ вѣроисповѣданій, но и остальныхъ религій, и дѣлали гуманность содержаніемъ всякой религіозности. Въ самой теологіи это стремленіе все болѣе вело къ обезличивающему толкованію: не чувствуя исторической сущности религій, раціоналисты уничтожили въ ретортѣ своего „объясненія“ наичувствительнѣйшее содержаніе религіозной жизни, обратили его въ тающій паръ и видѣли въ немъ лишь туманъ, заволакивающій ясность и отчетливость ихъ школьныхъ понятій.

Быть можетъ этому стремленію скорѣе была бы положена преграда, если бы съ большей точностью слѣдовали направленію, которое избралъ Саломонъ Землеръ (Semler 1725—1791). Правда, онъ также различалъ внутреннюю, общечеловѣческую религіозность, въ главномъ совпадавшую съ деизмомъ, отъ вѣшняго, опредѣляемаго вѣроисповѣданіемъ культа; но вполне понималъ необходимость вѣшной организаціи, онъ энергично выступалъ противъ всѣхъ, даже доброжелательныхъ, попытокъ подорвать существующій церковный строй. Если уже это свидѣтельствовало объ историческомъ чувствѣ Землера, то послѣднее обнаруживалось еще болѣе въ его способѣ толкованія Библіи. Онъ понималъ, какъ это въ принципѣ высказалъ уже Спиноза, что особая форма, приданная религіознымъ убѣжденіямъ въ религіозныхъ источникахъ, должна объясняться духомъ того времени, которому они обязаны своимъ происхожденіемъ; и такимъ образомъ, несмотря на недостатки выполненія, онъ является творцомъ *историко-критическаго разсмотрѣнія Библіи*. Однако въ послѣдующее время подъ вліяніемъ англійскаго деизма историческій характеръ этого взгляда былъ сильно заслоненъ критическимъ, и осталось лишь отрицательное отношеніе деизма къ положительной религіи.

Типичнымъ представителемъ этого направленія по праву считается Германъ Самюэль Реймарусъ (1694—1768). Онъ самый послѣдовательный и, какъ доказываетъ его стиль, самый ясный и логически вышколенный изъ пѣмецкихъ свободныхъ мыслителей, и въ наиболѣе сконцентрированномъ видѣ обнаруживаетъ все преимущества и слабости послѣднихъ. Его „*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*“ (Hamburg 1754) содержатъ самый ясный обзоръ, найденный положительными теоріями деизма въ Германіи, и насквозь управляются телеологической точкой зрѣнія, исходя изъ которой съ одинаковой энергіей оспариваютъ матеріализмъ, чисто механическую натурфилософію и пантеизмъ. Но физико-теологія у Реймаруса не отличается той мелочностью и прежде всего не устремляется на идею исключительно человѣческой пользы, вслѣдствіе которыхъ вольфовская школа во-

обще становилась смѣшной. Онъ мыслить божье въ духѣ Шпифтеберги и Лейбница, когда объявляютъ благо всѣхъ живыхъ существъ благой цѣлью Творца вселенной, и обнаруживаетъ обширныя свѣдѣнія, стремясь показать въ „*Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere*“ (Hamburg 1762), какимъ образомъ весь животный міръ такъ устроенъ для блага всѣхъ существъ, что предполагаетъ мудраго и благого Творца. Если проводить взглядъ на міровое устройство, какъ принаровленное для блаженства всѣхъ существъ, то тогда и учение о безсмертіи разумнаго человѣка явится необходимымъ требованіемъ для сглаживания существующихъ въ этой жизни противорѣчій. Мудрое устройство вселенной есть совершенное откровение Божества. Но тѣмъ самымъ для Реймаруса и замыкается содержаніе религіозности: онъ вполне отрицательно относится ко всѣмъ положительнымъ религіямъ. Онъ разсматриваетъ ихъ въ духѣ, вполне соответствовавшемъ пониманію большинства англійскихъ деистовъ. Свѣтъ зналъ въ его лицѣ лишь горячо чувствующаго и вдохновеннаго физико-теолога. Реймарусъ понималъ, что если бы узнали то рѣзкое положеніе, которое онъ занялъ по отношенію къ положительнымъ догматамъ, онъ бы только заслужилъ преслѣдованія; и потому Реймарусъ сообщилъ свои полемическія изслѣдованія, надъ которыми безпрерывно работалъ до самой смерти, лишь своимъ наиболее довереннымъ друзьямъ. Его важнѣйшее сочиненіе — „*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*“, Лессингъ былъ настолько смѣлъ, что издалъ отрывки оттуда, и шумъ, навлеченный „*Вольфенбюттельскими Фрагментами*“, былъ лучшимъ доказательствомъ справедливости предположеній автора. Позднѣе еще кое-что изъ рукописи вышло въ свѣтъ; но Д. Фр. Штраусъ впервые далъ точный анализъ всего обширнаго цѣлага. Центръ тяжести произведенія покоится въ томъ, что естественная религія обращается въ критическій масштаб положительной, и въ слѣдствіе этого немедленно совершается принципиальное устраненіе послѣдней. Естественная религія дѣлаетъ излишней религію откровенную, откровеніе природы дѣлаетъ излишнимъ частичное откровеніе, какъ его предполагаетъ всякая позитивная религія. То противоположеніе двойного откровенія „*codex vivus*“ и „*codex scriptus*“, которое со времени Возрожденія въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ видоизмѣнялось повѣйшей религіозной философіей, ведетъ свое начало отъ средневѣковья: адѣсь же обѣ такъ относятся другъ къ другу, что одно совершенно вытѣсняетъ другое. Ибо Реймарусъ стремится доказать не только излишность, но также невозможность и ложность положительнаго откровенія. Онъ полагаетъ, что каждое частичное откровеніе предполагаетъ чудо, а чудо противорѣчитъ божественному всезнанію и истинному понятію Провидѣнія. Пользуясь для полемики деистическимъ теченіемъ мыслей, онъ показываетъ, что если ходъ вещей въ какомъ либо мѣстѣ дѣлалъ бы необходимымъ собственное вниманіе Бога, то это служило бы доказательствомъ, что Богъ изначала распределялъ всю совокупную силу событий не вполне соответственно своимъ цѣлямъ. Частичное откровеніе хромѣ

пониманія происхожденія религіозныхъ представленій. Не обращая вниманія на таинственную сторону жизни человѣческаго духа, онъ, со своимъ сухими понятіями, могъ свести могучія движенія религіозной жизни лишь къ мелкимъ продѣлкамъ себлюбивыхъ священниковъ, и такимъ путемъ положилъ основаніе поверхностному изслѣдованію и ненависти къ положительной религіи, которая легко сообщились безмысленной толпѣ и достигли въ ней опаснаго распространенія. Разумѣется, стремленіе самого Реймаруса было вполне чисто и благородно; но его направленіе подало печальный поводъ къ мелочному и враждебному отрицанію, которое очень скоро стало дѣломъ моды въ умахъ низшаго порядка. Но прежде всего его опорная точка характерна для окончательнаго разрыва, который совершился въ самой вольфовской школѣ между рачіоналистической философіей и теологіей. И крайне знаменательно, что этотъ разрывъ въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи еще сильнѣе, чѣмъ въ Англіи и Франціи произошелъ въ ущербъ историческому пониманію сущности религіи.

§ 52. Лессингъ.

Такимъ то путемъ нѣмецкое Просвѣщеніе разума односторонней ограниченностью, на которой оно застыло, разоблачаетъ глубочайшій недостатокъ рачіонализма: его *неспособность отдать должное историческимъ явленіямъ*. Если современная философія съ самаго начала приводилась въ движеніе противоположностью между универсализмомъ и индивидуализмомъ, то въ этомъ рачіоналистическомъ мышленіи безусловно побѣдилъ *универсализмъ* и съ нимъ почти снова средневѣковой реализмъ. Онъ придавалъ значеніе лишь самымъ общимъ понятіямъ: единичныя явленія были для него случайными существованіями и имѣли значеніе лишь постольку, поскольку повторяли эти понятія. Таково было необходимое слѣдствіе того, что рачіонализмъ выросъ подъ защитой *естествознанія* и особенно *механики*. Въ ней, во всякомъ случаѣ, единичный фактъ служить только примѣромъ вѣчнаго, общаго закона, и она можетъ не обращать вниманія на индивидуальное, чтобы именно такимъ путемъ найти законосообразное. Для нея поэтому цѣнность отдѣльнаго явленія опредѣляется исключительно закономъ, дѣйствующимъ въ немъ. Совсѣмъ иначе въ исторіи: историческія явленія никогда не сводятся безъ остатка къ общимъ понятіямъ, въ нихъ всегда остается нѣчто единичное, индивидуальное, и именно въ этомъ заключается ихъ значеніе. А такъ какъ изъ двухъ великихъ областей точнаго изслѣдованія для развитія современной философіи сначала служила мѣриломъ область естествонаучная, то мышленіе эпохи Просвѣщенія повсюду устремлялось къ универсализму и въ возрастающей степени теряло интересъ и пониманіе историческихъ фактовъ.

Сила этого теченія болѣе всего выступаетъ именно въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи. Ибо оно слѣдовало за даннымъ теченіемъ до самаго крайняго вывода, хотя въ немъ съ самаго начала существовалъ противовѣсъ ему.

щаются охотѣе всего около опредѣленія границъ, сглаживающихся при обыкновенномъ пониманіи. Онъ ищетъ въ Лаокоонѣ границу между поэзіей и живописью, онъ хочетъ раздѣлить въ драматургіи истинное аристотелевское понятіе единства отъ формалистическихъ добавочныхъ опредѣленій французскаго классицизма. Въ религіозной философіи ему всего болѣе противно амальгамированіе ортодоксизма съ религіей разума, надъ которымъ работали теологи-раціоналисты эпохи Просвѣщенія, и ему кажется наиболѣе ошибочнымъ смѣшеніе религіи съ постановленіями, изложенными въ священныя книги. Повсюду онъ домогается обезначенія истинной своеобразности отдѣльнаго предмета и борется поэтому, если не принципиально, то всетаки практически съ нивелирующей тенденціей, съ точки зрѣнія которой отвлеченный раціонализмъ разсматриваетъ вещи. Его „*Rettungen*“ оспариваютъ одностороннія и схематически отрицательныя оцѣнки, вынашія на долю историческихъ и литературныхъ личностей вслѣдствіе незнанія особыхъ условій и обстоятельствъ ихъ дѣятельности. Будучи насквозь индивидуалистомъ, онъ всюду является представителемъ историческаго объясненія, и въ чисто лейбницевскомъ духѣ старается показать, что каждая монада есть вполнѣ особое отраженіе вселенной и должна быть оцѣниваема, какъ таковая.

Но все величіе его исторической точки зрѣнія обнаруживается впервые въ его проведеніи понятія *развитія*. Только благодаря ему онъ смогъ преодолѣть рѣзкую противоположность, въ которую раціонализмъ ставилъ общее и частное, и извлечь основныя черты историческаго міровоззрѣнія, сдѣлавшагося, начиная съ него, неизмѣннымъ достояніемъ умственной жизни нѣмцевъ. Разсматриваемое философски, это отношеніе Лессинга къ раціонализму можетъ быть представлено при помощи его гносеологическаго основоученія. Вольфовская школа сохранила лейбницевскую противоположность между необходимыми и случайными истинами, лишь какъ вышнее противопоставленіе, и высшая точка зрѣнія, до которой она могла подняться, была поэтому или надеждой на конечное тождество обѣихъ, или критикой случайной истины при помощи истины необходимой. Въ излюбленномъ вопросѣ того времени, въ вопросѣ религіозной философіи, гдѣ религія разума и положительная религія противостояли другъ другу, какъ необходимая и случайная истина, оба эти слѣдствія выступили въ примирительной теологіи и критикѣ Реймаруса. Оба одинаково мало соответствовали исторической истинѣ и внутреннему духу ученія Лейбница. Последний былъ изложенъ лишь въ „*Nouveaux essais*“, которыя остались неизвѣстны школѣ, и потому въ высшей степени характерно, что Лессингъ непосредственно за появленіемъ этой книги приступилъ къ переводу ея. Ибо здѣсь Лейбницъ выказалъ свое приближеніе къ Локку тѣмъ, что изобразилъ отношеніе необходимыхъ и случайныхъ истинъ, какъ развитіе первыхъ изъ послѣднихъ. Вѣчныя истины изначала содержатся въ монадахъ, но онѣ должны выйти изъ смутной формы, въ которой онѣ являются въ видѣ случайныхъ истинъ, и развиться до полной ясности и отчетливости. Противоположность заклю-

чается не въ принципиальномъ различіи, но скорѣе въ послѣдовательныхъ ступеняхъ развитія. Разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, учовіе Лейбница, по которому весь міровой процессъ состоитъ только изъ движенія представленій, должно было превратиться въ вполне *историческое міропониманіе*, въ міропониманіе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ было телеологичнымъ въ высшемъ смыслѣ. Задачей всѣхъ событій являлось тогда полное выясненіе и доведеніе до отчетливости всѣхъ представленій, и для каждой ступени въ достиженіи этой задачи существовала справедливая оцѣнка. Эта ступень имѣетъ свое оправданіе въ прошломъ, поскольку образовывала необходимое слѣдствіе изъ данныхъ положеній и являлась шагомъ хотя бы самымъ незначительнымъ, къ послѣдней цѣли; она не имѣетъ оправданія въ будущемъ, поскольку еще не достигла этой цѣли и осталась обремененной несовершенствами. Такимъ образомъ безпощадная критика могла быть связана съ яснымъ чувствомъ историческаго значенія.

То обстоятельство, что Лессингъ никогда не высказалъ этой принципиальной точки зрѣнія, основано на всей его манерѣ мыслить и писать. Но она образуетъ внутреннее ядро всѣхъ его убѣжденій и покоится у него въ послѣдней инстанціи на глубокомъ нравственномъ основаніи. Лессингъ владѣлъ всей строгостью безпощадной провѣрки существующаго сообразно съ критеріями идеальнаго убѣжденія, но въ то же время и той скромностью, которая присуща только великимъ натурамъ и которая признаетъ необходимость индивидуальнаго разнообразія, равно какъ и оправданія послѣдняго. Тѣмъ самымъ онъ направилъ нѣмецкую мысль на путь *нравственнаго идеализма*, ставшаго внутренней сущностью нѣмецкой поэзіи и нѣмецкой философіи. Онъ посвоему впервые высказалъ мысль, что вся міровая жизнь должна быть разсматриваема, какъ постепенное осуществленіе идеала; и хотя бы полное достиженіе послѣдняго лежало въ безконечной дали, однако онъ всетаки обуславливаетъ движеніе частнаго и опредѣляетъ его достоинство. Подобно тому, какъ Лессингъ сказалъ о познаніи, что если бы ему былъ предоставленъ выборъ между подаренной истиной и никогда не удовлетворяемымъ стремленіемъ къ самостоятельному отысканію ея, онъ бы выбралъ послѣднее, такъ точно и въ остальныхъ областяхъ онъ видѣлъ задачу чловѣка въ безконечномъ трудѣ надъ реализаціей идеала и самъ былъ блистательнымъ примѣромъ для послѣдующихъ поколѣній. Въ этомъ нравственномъ смыслѣ Лессингъ—*отецъ нѣмецкаго идеализма и основатель историческаго міропониманія*, видящій въ движеніи исторіи цѣлесообразное стремленіе къ божественной законченности.

Жгучіе спорные вопросы, царившіе вокругъ, побудили Лессинга привести эту точку зрѣнія прежде всего въ области религіозной философіи, и въ слѣдствіе этого онъ занимаетъ положеніе, которое его одинаково возвышаетъ какъ надъ ортодоксизмомъ, такъ и надъ рационализмомъ. Обоихъ онъ упрекаетъ въ слѣдующей ошибкѣ: въ смѣшеніи сущности религіи съ книгой, въ которой она въ опредѣленный историческій моментъ вре-

мени пробовала изложить свое содержаніе. Ортодокснсты признають христіанство лишь въ той формѣ, въ какой оно изложено въ книгахъ Библии; денсты отвергаютъ его потому, что не могутъ одобрить именно эту форму. И тѣ, и другіе забываютъ, что христіанство, какъ историческое явленіе, есть нѣчто иное, чѣмъ эта буква. То знаменитое различіе, которое Лессингъ дѣлаетъ между религіей Христа и христіанской религіей, стремится лишь указать, что не религія имѣетъ свое начало въ книгѣ, а книга въ религіи. Если дензмъ думалъ разрушить христіанство, растерзавъ на части Библию, то Лессингъ показывалъ, что христіанство древнѣе, чѣмъ эти книги, и что оно можетъ существовать далѣе и существуетъ далѣе независимо отъ нихъ. Библия документъ не христіанства, но определенной фазы развитія послѣдняго, и именно той, въ которой эта религія находилась въ первые вѣка послѣ жизни ея Основателя. Въ понятіи развитія заключается невозможность для христіанства останавливаться на этой фазѣ. Если формы духовной жизни, въ которыя тогда отлилось христіанство, распались, то ихъ нельзя искусственно поддерживать, какъ того хочетъ ортодоксизмъ. Поэтому Лессингъ цѣнитъ нападки Вольфенбюттельскихъ Фрагментовъ постольку, поскольку они доказываютъ несообразность этихъ формъ съ религіознымъ сознаніемъ новаго времени. Но въ понятіи развитія заключается также, что эта фаза въ свое время была необходима и имѣла свое оправданіе. Поэтому Лессингъ оспариваетъ всякую попытку видѣть въ этомъ изложеніи лишь живые умыслы духовенства и замѣнять историческую необходимость произволомъ отдѣльныхъ людей.

Этой исторической точкой зрѣнія Лессингъ незамѣримо возвышается надъ ограниченностью нѣмецкаго раціонализма. Онъ видитъ близорукость критики, исходящей изъ общихъ отвлеченныхъ понятій, и понимаетъ необходимость историческаго развитія и значеніе его формъ. Въ его лицѣ нѣмецкая мысль значительно возвышается надъ французской. Французское Просвѣщеніе было революціоннымъ: оно привело только къ Руссо и на практикѣ къ разрыву съ исторіей. Лессингъ напечатлѣлъ на нѣмецкомъ Просвѣщеніи реформаторскій характеръ, который съ немалой энергіей стремится къ идеалу, но будучи далекъ отъ буйнаго разрушенія существующаго, хочетъ при помощи усердной работы развить его изъ историческихъ формъ путемъ постепеннаго приближенія. Разумѣется, большинство нѣмецкихъ борцовъ Просвѣщенія также не понимало его. Но прошло лишь нѣсколько десятилѣтій и его ученіе привнесло богатые плоды.

Эта побѣда величайшаго философа эпохи Просвѣщенія въ Германіи надъ неисторической точкой зрѣнія его времени невольно напоминаетъ параллельное явленіе, Давида Юма, превосходство котораго также низжилось на историческомъ характерѣ его мышленія. А всетаки между ними существуютъ большая разница. Юмъ знаетъ понятіе историческаго развитія только въ формѣ психологическаго движенія, Лессингъ беретъ его съ болѣе широкой точки зрѣнія всемірно-исторической необходи-

мости. Юмъ понимаетъ развитіе, лишь какъ механическую эволюцію. Лессингъ разсматриваетъ его, какъ постоянно прогрессирующее достиженіе идеальной цѣли. Это указываетъ на глубокую противоположность, существовавшую между англійскимъ и нѣмецкимъ мышленіемъ. Англійская философія жила понятіемъ механической и атомистической необходимости, нѣмецкая уже чрезъ Лейбница пропиталась телеологическимъ воззрѣніемъ великаго мыслителя древности, и въ этомъ Лессингъ былъ истымъ ученикомъ и единомышленникомъ Лейбница.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Лессингъ выработалъ широкій взглядъ на все религіозное развитіе человѣчества. Въ своемъ „*Erziehung des Menschengeschlechts*“ онъ разсматриваетъ религію, какъ возрастающій рядъ эволюціонныхъ фазъ, которыя, начиная съ самаго первобытнаго и низшаго состоянія, постепенно прогрессируя, приближаются къ идеалу религіозной жизни. Онъ приобретаетъ возможность подобнаго толкованія при помощи оригинальнаго взгляда на понятіе откровенія. И здѣсь онъ стоитъ настолько же выше ортодоксизма, придерживающагося буквы откровенія, какъ и рационализма, оспаривающаго возможность откровенія. Лессингъ вѣрить не только въ общее, но и въ частичное и положительное откровеніе Бога. Но то, что Богъ открываетъ, не суть готовые вѣчныя истины, но истины случайныя, въ которыхъ скрыты вѣчныя. Подобно тому, какъ воспитатель сначала не говоритъ всей правды неразвившемуся ребенку, такъ и Богъ не могъ сначала открыться человѣку; но, какъ хорошій воспитатель. Онъ долженъ былъ соразмѣрять свое откровеніе съ состояніемъ представленій своего созданія и данать ему при помощи откровенія самому въ руки средства для того, чтобы чрезъ собственное развитіе стать способнымъ къ высшему откровенію. Поэтому Лессингъ разсматриваетъ исторію религій, какъ прогрессирующее воспитаніе человѣческаго рода путемъ божественнаго откровенія. Подобно старѣйшимъ мыслителямъ христіанства, Иринею и особенно Оригену, онъ видитъ въ религіозныхъ источникахъ книги для первоначальнаго обученія, на вѣщныхъ повѣствованіяхъ которыхъ человѣчество созрѣваетъ для болѣе высокаго знанія. Первая изъ этихъ книгъ, по которой человѣкъ такъ сказать учился по складамъ разбирать божественную мысль, это Ветхій Заветъ. Вторая, въ которой эта мысль является уже углубленной и соединенной съ новымъ ученіемъ о безсмертіи человѣка, Новый Заветъ. Но и онъ имѣетъ для Лессинга лишь значеніе подготовки къ третьему евангелію будущаго, на которое болѣе всего указываетъ евангеліе отъ Іоанна. Эта мысль о дальнѣйшемъ развитіи христіанства въ просвѣщенномъ духѣ четвертаго евангелія была въ послѣдствіи тщательно проведена нѣмецкой философіей и особенно Фихте; таковъ одинъ изъ признаковъ, показывающихъ, какъ глубоко пустыла корня высказанная Лессингомъ основная мысль о прогрессирующемъ развитіи человѣческой религіозности. Тѣмъ не менѣе въ лессинговскомъ пониманіи этого развитія присутствуетъ несомнѣнный признакъ нѣмецкаго Просвѣщенія. Именно то, что онъ въ состояніи понимать развитіе, лишь какъ воспитаніе, и что

поэтому онъ предполагаетъ откровеніе, постоянно извнѣ проявляющее въ ходѣ духовной жизни человѣка. Лессингъ вполне понималъ изъ сущности развитія постоянство прогресса и необходимость постепеннаго совершенствованія; но какъ политическое Просвѣщеніе Германіи ожидало спасенія отъ реформъ благожелательнаго правительства, такъ и Лессингъ сводилъ совершенствованіе религіозной жизни къ постепенно разъясняющемуся откровенію Божества. Онъ еще не знакомъ съ понятіемъ саморазвитія, подобно тому какъ политическое Просвѣщеніе еще не знало понятія самовоспитанія народа для подготовки къ свободнымъ учрежденіямъ. Единственное, что поэтому позднѣйшіе философы могли прибавить къ принципу Лессинга, было уничтоженіе понятія откровенія и стремленіе понимать исторію религій, какъ саморазвитіе и самооткровеніе человѣческаго духа.

Лессингъ видитъ цѣль этого развитія въ совершенномъ расцвѣтѣ религій разума. И онъ, какъ и деисты, измѣряетъ достоинство положительной религій ея отношеніемъ къ религій естественной. Но онъ отличается отъ нихъ, подобно Юму, тѣмъ, что разсматриваетъ послѣднюю не какъ первичное состояніе, отъ котораго положительныя религій сохранили только историческіе обрывки, но, напротивъ, какъ конечную задачу, рѣшеніе которой онъ систематично готовятъ. Представленіе, составленное Лессингомъ объ этой религій разума, труднѣе всѣхъ остальныхъ его теорій поддается установленію. Эту задачу представляютъ себѣ слишкомъ легкой, когда хотятъ заимствовать упомянутое представленіе исключительно изъ поэтической исповѣди, изложенной Лессингомъ—потомъ въ „Натапѣ“. Если слѣдовать только послѣднему, то во всякомъ случаѣ евангеліе будущаго есть исключительно евангеліе нравственности, правда, нравственности по истинѣ великой и захватывающей само сердце человѣческой жизни, но всетаки только нравственности. Тогда Лессингъ пошелъ бы какъ разъ по тому же направленію, иди по которому главари философіи Просвѣщенія, Вольтеръ и Юмъ, стремились претворить всю истинную сущность религій въ нравственность. Возможно, что когда онъ писалъ Натапа, то снова уступалъ этой тенденціи, жившей въ его друзьяхъ, и что этимъ было обусловлено явное пренебреженіе, выпадающее въ данномъ сочиненіи на долю христіанства. Однако, разъ лессинговское изложеніе исторіи о трехъ кольцахъ оставляетъ открытой, по крайней мѣрѣ, возможность дѣйствительной подлинности одного изъ трехъ колецъ, то здѣсь уже проглядываетъ другой взглядъ: во всякомъ случаѣ Лессингъ-философъ думалъ иначе, особенно же о христіанствѣ. Если онъ измѣрялъ цѣнность положительныхъ религій степенью ихъ приближенія къ естественной, то для него не было сомнѣнія, что христіанство изъ всѣхъ религій ближе всего стоитъ къ религій разума; и это убѣжденіе, нѣтъ ли обоснованіе уже въ исторіи развитія религій, проявляло у Лессинга свое обратное дѣйствіе, влияя на его ученіе о религій разума. Въ ней онъ прежде всего сохранилъ ученіе о безсмертіи, первымъ явнымъ, достовѣрнымъ и практическимъ

матахъ стали видѣть лишь добавленія, которыя хотя, быть можетъ, и необходимы для простаюдина, но въ сущности безразличны. Выдающіеся доценты, ученые и проповѣдники, подобные Толлеру (Töllner), Заку, Іерузалему, Спалдингу (Spalding), Теллеру и Штейнбарту (Steinbart) были представителями болѣе благородной стороны этого воззрѣнія: они подчеркивали внутреннюю общность всякой религіозной жизни и не только христіанскихъ вѣроисповѣданій, но и остальныхъ религій, и дѣлали гуманность содержаніемъ всякой религіозности. Въ такой теологій это стремленіе все болѣе вело къ обезличивающему толкованію: не чувствуя исторической сущности религій, рационалисты уничтожили въ ретортѣ своего „объясненія“ наичувствительнѣе содержаніе религіозной жизни, обратили его въ таюшій паръ и видѣли въ немъ лишь туманъ, заволакивающій ясность и отчетливость ихъ школьныхъ понятій.

Быть можетъ этому стремленію скорѣе была бы положена преграда, если бы съ болѣею точностью слѣдовали направленію, которое избралъ Саломонъ Землеръ (Semler 1725—1791). Правда, онъ также различалъ внутреннюю, общечеловѣческую религіозность, въ главномъ совпадающую съ деизмомъ, отъ внѣшняго, опредѣляемаго вѣроисповѣданіемъ культа; но вполне понималъ необходимость внѣшней организаціи, онъ энергично выступалъ противъ всѣхъ, даже доброжелательныхъ, попытокъ подорвать существующій церковный строй. Если уже это снисдѣлствовало объ историческомъ чувствѣ Землера, то послѣднее обнаруживалось еще болѣе въ его способѣ толкованія Библии. Онъ понималъ, какъ это въ принципѣ высказалъ уже Спиноза, что особая форма, приданная религіознымъ убѣжденіямъ въ религіозныхъ источникахъ, должна объясняться духомъ того времени, которому они обязаны своимъ происхожденіемъ; и такимъ образомъ, несмотря на недостатки выполненія, онъ является творцомъ *историко-критическаго разсмотрѣнія Библии*. Однако въ послѣдующее время подъ влияніемъ англійскаго деизма историческій характеръ этого взгляда былъ сильно заслоненъ критическимъ, и осталось лишь отрицательное отношеніе деизма къ положительной религій.

Типичнымъ представителемъ этого направленія по праву считается Германъ Самюэль Реймарусъ (1694—1768). Онъ самый послѣдовательный и, какъ доказываетъ его стиль, самый ясный и логически вышколенный изъ нѣмецкихъ свободныхъ мыслителей, и въ наиболѣе сконцентрированномъ видѣ обнаруживаетъ всѣ преимущества и слабости послѣднихъ. Его „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ (Hamburg 1754) содержатъ самый ясный обзоръ, найденный положительными теоріями деизма въ Германіи, и насквозь управляются телеологической точкой зрѣнія, исходя изъ которой съ одинаковой энергіей оспариваютъ матеріализмъ, чисто механическую натурфилософію и пантеизмъ. Но физико-теологія у Реймаруса не отличается той мелочностью и прежде всего не устремляется на идею исключительно человѣческой пользы, вслѣдствіе которыхъ вольфовская школа во-

обще становилась смѣшной. Онъ мыслить болѣе въ духѣ Шефтсбери и Лейбница, когда объявляетъ благо всѣхъ живыхъ существъ благой цѣлью Творца вселенной, и обнаруживаетъ обширныя свѣдѣнія, стремясь показать въ „*Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere*“ (Hamburg 1762), какимъ образомъ весь животный міръ такъ устроенъ для блага всѣхъ существъ, что предполагаетъ мудраго и благого Творца. Если проводить взглядъ на мировое устройство, какъ приравненное для блаженства всѣхъ существъ, то тогда и ученіе о безсмертіи разумнаго человѣка явится необходимымъ требованіемъ для сглаживания существующихъ въ этой жизни противорѣчій. Мудрое устройство вселенной есть совершенное откровеніе Божества. Но тѣмъ самымъ для Реймаруса и замыкается содержаніе религіозности; онъ вполнѣ отрицательно относится ко всѣмъ положительнымъ религіямъ. Онъ разсматриваетъ ихъ въ духѣ, вполнѣ соотвѣтствовавшемъ пониманію большинства англійскихъ деистовъ. Свѣтъ зналъ въ его лицѣ лишь горячо чувствующаго и вдохновеннаго физико-теолога. Реймарусъ понималъ, что если бы узнали то рѣзкое положеніе, которое онъ занялъ по отношенію къ положительнымъ догматамъ, онъ бы только заслужилъ преслѣдованія; и потому Реймарусъ сообщилъ свои полемическія изслѣдованія, надъ которыми безпрерывно работалъ до самой смерти, лишь своимъ наиболѣе довѣреннымъ друзьямъ. Его важнѣйшее сочиненіе — „*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*“. Лессингъ былъ настолько смѣлъ, что издалъ отрывки оттуда, я шумъ, надѣланный „*Вольфенбюттельскими Фрагментами*“, былъ лучшимъ доказательствомъ справедливости предположеній автора. Позднѣе еще кое-что изъ рукописи вышло въ свѣтъ; но Д. Фр. Штраусъ впервые далъ точный анализъ всего обширнаго цѣлага. Центръ тяжести произведенія покоится въ томъ, что естественная религія обращается въ критическій масштабъ положительной, и вслѣдствіе этого немедленно совершается принципиальное устраненіе послѣдней. Естественная религія дѣлаетъ излишней религію откровенную, откровеніе природы дѣлаетъ излишнимъ частичное откровеніе, какъ его предполагаетъ всякая позитивная религія. То противоположеніе двойного откровенія „*codex vivus*“ и „*codex scriptus*“, которое со времени Возрожденія въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ видоизмѣнялось повѣйшей религіозной философіей, ведетъ свое начало отъ средневѣковья: здѣсь же обѣ такъ относятся другъ къ другу, что одно совершенно вытѣсняетъ другое. Ибо Реймарусъ стремится доказать не только излишность, но также невозможность и ложность положительнаго откровенія. Онъ полагаетъ, что каждое частичное откровеніе предполагаетъ чудо, а чудо противорѣчить божественному всезнанію и истинному понятію Провидѣнія. Пользуясь для полемики деистическимъ теченіемъ мыслей, онъ показываетъ, что если ходъ вещей въ какомъ либо мѣстѣ дѣлалъ бы необходимымъ собственное внимательство Бога, то это служило бы доказательствомъ, что Богъ изначала распредѣлялъ всю совокупную связь событій не вполнѣ соотвѣтственно своимъ цѣлямъ. Частичное откровеніе бромъ

того несоединимо съ божественной благодатью, ибо слѣдуетъ признавать, что Богъ хочетъ спасенія всѣхъ людей; а послѣднее само собой исключается при откровеніи, дарованномъ одному народу и небольшому кругу людей, и при изложеніи божественнаго сообщенія на отдѣльномъ языкѣ, а поэтому можетъ совершаться лишь чрезъ откровеніе природы. Наконецъ, Реймарусъ, особенно ссылаясь на іудейское и христіанское откровеніе, приводитъ аналогическое доказательство его ложности тѣмъ путемъ, что старается доказать, будто оно не соответствуетъ ни одному изъ тѣхъ требованій, которыя слѣдуетъ предъявлять къ истинному откровенію Бога. Сюда прежде всего относится требованіе, чтобы откровеніе было ясно, прозрачно, несомнѣнно, и понятно всякому. Писанія Ветхаго и Новаго завета не таковы, ибо ученые вѣками спорятъ объ ихъ объясненіи; и Реймарусъ съ проникательной остротой ума вскрываетъ противорѣчія, въ которыя впадаютъ именно самые выдающіеся толкователи, также какъ и сами библейскія писанія, даже относительно главнѣйшихъ пунктовъ. И уже въ силу одного этого онъ считаетъ опровергнутой теорію боговдохновенія. Онъ прибавляетъ, что истинно божественное откровеніе допускаетъ въ число своихъ носителей только чистыхъ и благородныхъ людей, и показываетъ на личностяхъ Ветхаго завета въ какой незначительной степени онѣ удовлетворяютъ этому требованію. Всюду отбрасывается положительное откровеніе, ибо оно противорѣчитъ установленнымъ религіей разума понятіямъ о сущности Божества; и въ результатъ этого историко-критическаго изслѣдованія Библии Реймарусъ находитъ, что она дѣло рукъ человѣческихъ и всюду носитъ на себѣ слѣды этого.

Таковы основныя черты ставшей впослѣдствіи ходячей и тривиальной критики Библии, которая въ главномъ все были заложены Реймарусомъ; а „Вольфенбюттельскіе фрагменты“, путемъ выбора наиболѣе характерныхъ образцовъ, обнародовали важнѣйшія изъ нихъ. Въ общемъ итогѣ, къ которому пришелъ критикъ, ему казалось, что оставалась лишь одна возможность объясненія Библии и рассказанныхъ въ ней чудесъ и откровеній. Опъ, какъ и весь раціонализмъ, твердо держался того, что Библия исторически достоверна, и что рассказанные въ ней факты дѣйствительно произошли такимъ образомъ. Но такъ какъ онъ, по его мнѣнію, доказалъ, что они не содержатъ божественнаго откровенія и не могутъ происходить ни отъ какой сверхестественной дѣятельности Бога, то ему только оставалось видѣть въ нихъ преднамѣренный обманъ. У него хватало дерзости обвинить не только іудейскихъ священнослужителей, но даже и самихъ апостоловъ въ намѣреніи обмануть народъ, выдвинувъ на сцену эти таинственные и являющіеся чудомъ факты; такимъ путемъ онъ считалъ возможнымъ доказать, что историческая основа положительной религіи есть лишь священническій обманъ и ложь. Таково было самое крайнее слѣдствіе, до котораго могъ возвыситься ограниченный въ себѣ раціонализмъ. Этимъ онъ лучше всего доказалъ, что ему дѣйствительно не доставало какого бы то ни было чувства религіозной жизни и какого бы то ни было

пониманія происхожденія религіозныхъ представленій. Не обращая вниманія на таинственную сторону жизни человѣческаго духа, онъ, со своими сухими понятіями, могъ свести могучія движенія религіозной жизни лишь къ мелкимъ прохѣлкамъ себялюбивыхъ священниковъ, и такимъ путемъ положилъ основаніе поверхностному изслѣдованію и ненависти къ положительной религіи, которая легко сообщились безмысленной толпѣ и достигли въ ней опаснаго распространенія. Разумѣется, стремленіе самого Реймаруса было вполне чисто и благородно; но его направленіе подало печальный поводъ къ мелочному и враждебному отрицанію, которое очень скоро стало дѣломъ моды въ умахъ низшаго порядка. Но прежде всего его опорная точка характерна для окончательнаго разрыва, который совершился въ самой вольфовской школѣ между раціоналистическою философіей и теологіей. И крайне замѣчательно, что этотъ разрывъ въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи еще сильнѣе, чѣмъ въ Англіи и Франціи произошелъ въ ущербъ историческому пониманію сущности религіи.

§ 52. Лессингъ.

Такимъ то путемъ нѣмецкое Просвѣщеніе разума односторонней ограниченностью, на которой оно застыло, разоблачаетъ глубочайшій недостатокъ раціонализма: его *неспособность отдать должное историческимъ явленіямъ*. Если современная философія съ самаго начала приводилась въ движеніе противоположностью между универсализмомъ и индивидуализмомъ, то въ этомъ раціоналистическомъ мышленіи безусловно побѣдилъ *универсализмъ* и съ нимъ почти снова средневѣковой реализмъ. Онъ придавалъ значеніе лишь самымъ общимъ понятіямъ: единичныя явленія были для него случайными существованіями и имѣли значеніе лишь постольку, поскольку повторяли эти понятія. Таково было необходимое слѣдствіе того, что раціонализмъ выросъ подъ защитой *естествознанія* и особенно *механики*. Въ ней, во всякомъ случаѣ, единичный фактъ служитъ только примѣромъ вѣчнаго, общаго закона, и она можетъ не обращать вниманія на индивидуальное, чтобы именно такимъ путемъ найти законосообразное. Для нея поэтому цѣнность отдѣльнаго явленія опредѣляется исключительно закономъ, дѣйствующимъ въ немъ. Совсѣмъ иначе въ исторіи: историческія явленія никогда не сводятся безъ остатка къ общимъ понятіямъ, въ нихъ всегда остается нѣчто единичное, индивидуальное, и именно въ этомъ заключается ихъ значеніе. А такъ какъ изъ двухъ великихъ областей точнаго изслѣдованія для развитія современной философіи сначала служила мѣриломъ область естественнаго научнаго, то мышленіе эпохи Просвѣщенія повсюду устремлялось къ универсализму и въ возрастающей степени теряло интересъ и пониманіе историческихъ фактовъ.

Сила этого теченія болѣе всего выступаетъ именно въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи. Ибо оно слѣдовало за даннымъ теченіемъ до самаго крайняго вывода, хотя въ немъ съ самаго начала существовалъ противовѣсъ ему.

У Лейбница оба элемента были развиты до одинаковой высоты. Его монадология вполне отдавала должное индивидуализму, и даже можно сказать, что онъ ввелъ въ научную метафизику эту чисто германскую черту. Онъ училъ, что каждая монада образуетъ самостоятельную и вполне различную отъ прочихъ вещей сущность, и его метафизика указывала каждой отдельной сущности ея необходимое и незаменимое мѣсто въ общей связи вещей. Школа, напротивъ, отреклась отъ системы предустановленной гармоніи; въ своемъ отвлеченномъ формализмѣ она гналась только за общими законами и болѣе не умѣла цѣнить значеніе индивидуума. Поэтому она не могла понять исторію, и ей не хватало чувства исторической справедливости. Последнее нельзя было вновь приобрести путемъ философскихъ размышленій, но оно могло быть пробуждено дѣятельностью человѣка, гениально одареннаго имъ и неустанно работающаго надъ его проявленіемъ.

Этимъ человѣкомъ былъ Лессингъ, философъ не въ смыслѣ основателя законченной системы или ея профессиональнаго представителя, но философъ въ собственномъ смыслѣ слова, самостоятельный мыслитель-творецъ и возвышенный духъ. Если даже лучшее изъ того, что онъ думалъ и писалъ безслѣдно исчезло въ философскомъ движеніи того времени, непонимающаго его, то все-таки онъ посѣялъ сѣмена величайшихъ мыслей, расцвѣтшихъ впоследствии въ нѣмецкой философіи. Между Лейбницемъ и Кантомъ онъ является единственнымъ творческимъ умомъ нѣмецкой философіи. Рядомъ съ школьнымъ педантизмомъ и съ аналитической обработкой даннаго матеріала, онъ одинъ оплодотворилъ нѣмецкое мышленіе не только множествомъ возбужденныхъ идей, но прежде всего и великимъ принципомъ. Ни одна система не носитъ его имени, ни одно связное сочиненіе не развиваетъ его философскаго ученія: и однако онъ болѣе чѣмъ кто либо изъ современниковъ работалъ надъ подготовленіемъ великаго періода нѣмецкой философіи. Старая изложенія исторіи философій умалчиваютъ о немъ, и лишь съ тѣхъ поръ какъ поняли, что исторія философій не есть исторія философскихъ учебниковъ, но должна охватывать живую связь всей мыслительной дѣятельности человѣка, оцѣнка его значенія возрастала все болѣе и болѣе.

Его жизнь съ ея энергичной борьбой, ея неустанной работой, ея неустранимой готовностью къ битвѣ, извѣстна. Блескъ его славы будетъ всегда сосредоточиваться на освободительной дѣятельности, которой онъ очистилъ атмосферу нѣмецкой литературы, и на томъ сіяющемъ образѣ, который чистая и благородная человѣчность и простое величіе его взгляда дали нѣмецкой поэзіи. Но если его литературная дѣятельность повсюду одушевлена духомъ діалектической критики, то здѣсь обнаруживается его тонкое пониманіе сущности единичнаго явленія, весьма удачно охарактеризованное Куно Фишеромъ, какъ „конгеніальное пониманіе“. Въ Лессингѣ есть частица вольфовской потребности ясности и отчетливости понятій, но онъ удовлетворяетъ ее не при помощи общихъ абстракцій, но путемъ точнаго раздѣленія существующаго. Его изслѣдованія вра-

щаются охотѣе всего около опредѣленія границъ, сглаживающихся при обыкновенномъ пониманіи. Онъ ищетъ въ Лаоконѣ границу между поэзіей и живописью, онъ хочетъ раздѣлить въ драматургіи истинное аристотелевское понятіе единства отъ формалистическихъ добавочныхъ опредѣленій французскаго классицизма. Въ религіозной философіи ему всего болѣе противно амальгамированіе ортодоксизма съ религіей разума, надъ которымъ работали теологи-раціоналисты эпохи Просвѣщенія, и ему кажется наиболѣе ошибочнымъ смѣшеніе религіи съ постановленіями, изложенными въ священныхъ книгахъ. Повсюду онъ домогается обезпеченія истинной своеобразности отдѣльнаго предмета и борется поэтому, если не принципиально, то всетаки практически съ нивелирующей тенденціей, съ точки зрѣнія которой отвлеченный раціонализмъ разсматриваетъ вещи. Его „*Rettungen*“ оспариваютъ одностороннія и схематически отрицательныя оцѣнки, выпавшія на долю историческихъ и литературныхъ личностей вслѣдствіе незнанія особыхъ условій и обстоятельствъ ихъ дѣятельности. Будучи насквозь индивидуалистомъ, онъ всюду является представителемъ историческаго объясненія, и въ чисто лейбницевскомъ духѣ старается показать, что каждая монада есть вполнѣ особое отраженіе вселенной и должна быть оцѣниваема, какъ таковая.

Но все величіе его исторической точки зрѣнія обнаруживается впервые въ его проведеніи понятія *развитія*. Только благодаря ему онъ смогъ преодолѣть рѣзкую противоположность, въ которую раціонализмъ ставилъ общее и частное, и извлечь основныя черты историческаго міровоззрѣнія, сдѣлавшагося, начиная съ него, неизмѣннымъ достояніемъ умственной жизни нѣмцевъ. Разсматриваемое философски, это отношеніе Лессинга къ раціонализму можетъ быть представлено при помощи его гносеологическаго основоученія. Вольфовская школа сохранила лейбницевскую противоположность между необходимыми и случайными истинами, лишь какъ выпятое противопоставленіе, и высшая точка зрѣнія, до которой она могла подняться, была поэтому или надеждой на конечное тождество обѣихъ, или критикой случайной истины при помощи истины необходимой. Въ излюбленномъ вопросѣ того времени, въ вопросѣ религіозной философіи, гдѣ религія разума и положительная религія противостояли другъ другу, какъ необходимая и случайная истина, оба эти слѣдствія выступили въ примирительной теологіи и критикѣ Реймаруса. Оба одинаково мало соответствовали исторической истинѣ и внутреннему духу ученія Лейбница. Послѣдній былъ изложенъ лишь въ „*Nouveaux essais*“, которыя остались неизвѣстны школѣ, и потому въ высшей степени характерно, что Лессингъ непосредственно за появленіемъ этой книги приступилъ къ переводу ея. Ибо здѣсь Лейбницъ выказалъ свое приближеніе къ Локку тѣмъ, что изобразилъ отношеніе необходимыхъ и случайныхъ истинъ, какъ развитіе первыхъ изъ послѣднихъ. Вѣчныя истины изначала содержатся въ монадѣ, но онѣ должны выйти изъ смутной формы, въ которой онѣ являются въ видѣ случайныхъ истинъ, и развиться до полной ясности и отчетливости. Противоположность заклю-

чается не въ принципиальномъ различіи, но скорѣе въ послѣдовательныхъ ступеняхъ развитія. Разматриваемое съ этой точки зрѣнія, ученіе Лейбница, по которому весь міровой процессъ состоитъ только изъ движенія представленій, должно было превратиться въ вполне *историческое міропониманіе*, въ міропониманіе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ было телеологичнымъ въ высшемъ смыслѣ. Задачей всѣхъ событій являлось тогда полное выясненіе и доведеніе до отчетливости всѣхъ представленій, и для каждой ступени въ достиженіи этой задачи существовала справедливая оцѣнка. Эта ступень имѣетъ свое оправданіе въ прошломъ, поскольку образовывала необходимое слѣдствіе изъ данныхъ положеній и являлась шагомъ хотя бы самымъ незначительнымъ, къ послѣдней цѣли; она не имѣетъ оправданія въ будущемъ, поскольку еще не достигла этой цѣли и осталась обремененной несовершенствами. Такимъ образомъ беспощадная критика могла быть связана съ яснымъ чувствомъ историческаго значенія.

То обстоятельство, что Лессингъ никогда не высказалъ этой принципиальной точки зрѣнія, основано на всей его манерѣ мыслить и писать. Но она образуетъ внутреннее ядро всѣхъ его убѣжденій и покоится у него въ послѣдней инстанціи на глубокомъ нравственномъ основаніи. Лессингъ владѣлъ всей строгостью беспощадной провѣрки существующаго сообразно съ критеріями идеальнаго убѣжденія, но въ то же время и той скромностью, которая присуща только великимъ натурамъ и которая признаетъ необходимость индивидуальнаго разнообразія, равно какъ и оправданія послѣдняго. Тѣмъ самымъ онъ направилъ нѣмецкую мысль на путь *нравственнаго идеализма*, ставшаго внутренней сущностью нѣмецкой поэзіи и нѣмецкой философіи. Онъ посвоему впервые высказалъ мысль, что вся міровая жизнь должна быть разматриваема, какъ постепенное осуществленіе идеала; и хотя бы полное достиженіе послѣдняго лежало въ безконечной дали, однако онъ всетаки обуславливаетъ движеніе частнаго и опредѣляетъ его достоинство. Подобно тому, какъ Лессингъ сказалъ о познаніи, что если бы ему былъ предоставленъ выборъ между подаренной истиной и никогда не удовлетворяемымъ стремленіемъ къ самостоятельному отысканію ея, онъ бы выбралъ послѣднее, такъ точно и въ остальныхъ областяхъ онъ видѣлъ задачу чловѣка въ безконечномъ трудѣ надъ реализаціей идеала и самъ былъ блистательнымъ примѣромъ для послѣдующихъ поколѣній. Въ этомъ нравственномъ смыслѣ Лессингъ—*отецъ нѣмецкаго идеализма и основатель историческаго міропониманія*, видящій въ движеніи исторіи цѣлесообразное стремленіе къ божественной законченности.

Жгучіе спорные вопросы, царившіе вокругъ, побудили Лессинга провозвести эту точку зрѣнія прежде всего въ области религіозной философіи, и въ слѣдствіе этого онъ занимаетъ положеніе, которое его одинаково возвышаетъ какъ надъ ортодоксизмомъ, такъ и надъ раціонализмомъ. Обоихъ онъ упрекаетъ въ слѣдующей ошибкѣ: въ смѣшеніи сущности религіи съ книгой, въ которой она въ опредѣленный историческій моментъ пре-

мении пробовала положить свое содержание. Ортодоксисы признают христианство лишь въ той формѣ, въ какой оно изложено въ книгахъ Библии; деисы отвергаютъ его потому, что не могутъ одобрить именно эту форму. И тѣ, и другіе забываютъ, что христианство, какъ историческое явленіе, есть нѣчто иное, чѣмъ эта буква. То знаменитое различіе, которое Лессингъ дѣлаетъ между религіей Христа и христианской религіей, стремится лишь указать, что не религія имѣетъ свое начало въ книгѣ, а книга въ религіи. Если деизмъ думалъ разрушить христианство, растерзавъ на части Библию, то Лессингъ показывалъ, что христианство дровище, чѣмъ эти книги, и что оно можетъ существовать далѣе и существуетъ далѣе независимо отъ нихъ. Библия документъ не христианства, но опредѣленной фазы развитія послѣдняго, и именно той, въ которой эта религія находилась въ первые вѣка послѣ жизни ея Основателя. Въ понятіи развитія заключается невозможность для христианства останавливаться на этой фазѣ. Если формы духовной жизни, въ которыя тогда отлилось христианство, распались, то ихъ нельзя искусственно поддерживать, какъ того хочетъ ортодоксизмъ. Поэтому Лессингъ цѣнитъ нападки Вольфенбюттельскихъ Фрагментовъ постольку, поскольку они доказываютъ несообразность этихъ формъ съ религіознымъ сознаніемъ новаго времени. Но въ понятіи развитія заключается также, что эта фаза въ свое время была необходима и имѣла свое оправданіе. Поэтому Лессингъ оспариваетъ всякую попытку видѣть въ этомъ изложеніи лишь лживую умышленность духовенства и замѣнять историческую необходимость произволомъ отдѣльныхъ людей.

Этой исторической точкой зрѣнія Лессингъ неизмѣримо возвышается надъ ограниченностью нѣмецкаго рационализма. Онъ видитъ близорукость критики, исходящей изъ общихъ отвѣченныхъ понятій, и понимаетъ необходимость историческаго развитія и значеніе его формъ. Въ его лицѣ нѣмецкая мысль значительно возвышается надъ французской. Французское Просвѣщеніе было революціоннымъ: оно привело только къ Руссо и на практикѣ къ разрыву съ исторіей. Лессингъ впечатлѣнъ на нѣмецкомъ Просвѣщеніи реформаторскій характеръ, который съ неменьшей энергіей стремится къ идеалу, но будучи далекъ отъ буйнаго разрушенія существующаго, хочетъ при помощи усердной работы развить его изъ историческихъ формъ путемъ постепеннаго приближенія. Разумѣется, большинство нѣмецкихъ борцовъ Просвѣщенія также не понимало его. Но прошло лишь нѣсколько десятилѣтій и его ученіе привнесло богатые плоды.

Эта побѣда величайшаго философа эпохи Просвѣщенія въ Германіи надъ неисторической точкой зрѣнія его времени невольно напоминаетъ параллельное явленіе, Давида Юма, превосходство котораго также зрѣло изъ историческаго характера его мышленія. А все-таки между ними существуетъ большая разница. Юмъ знаетъ понятіе историческаго развитія только въ формѣ психологическаго движенія. Лессингъ беретъ его съ болѣе широкой точки зрѣнія всемірно-исторической необходи-

мости. Юмъ понимаетъ развитіе, лишь какъ механическую эволюцію; Лессингъ рассматриваетъ его, какъ постоянно прогрессирующее достиженіе идеальной цѣли. Это указываетъ на глубокую противоположность, существовавшую между англійскимъ и нѣмецкимъ мышленіемъ. Англійская философія жила понятіемъ механической и атомистической необходимости, нѣмецкая уже чрезъ Лейбница пропиталась телеологическимъ воззрѣніемъ великаго мыслителя древности, и въ этомъ Лессингъ былъ истиннымъ ученикомъ и единомышленникомъ Лейбница.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Лессингъ выработалъ широкій взглядъ на все религіозное развитіе человѣчества. Въ своемъ „*Erziehung des Menschengeschlechts*“ онъ рассматриваетъ религію, какъ возрастающій рядъ эволюціонныхъ фазъ, которыя, начиная съ самаго первобытнаго и низшаго состоянія, постепенно прогрессируя, приближаются къ идеалу религіозной жизни. Онъ приобретаетъ возможность подобнаго толкованія при помощи оригинальнаго взгляда на понятіе откровенія. И здѣсь онъ стоитъ востолько же выше ортодоксизма, придерживающагося буквы откровенія, какъ и раціонализма, оспаривающаго возможность откровенія. Лессингъ вѣритъ не только въ общее, но и въ частичное и положительное откровеніе Бога. Но то, что Богъ открываетъ, не суть готовые вѣчныя истины, но истины случайныя, въ которыхъ скрыты вѣчныя. Подобно тому, какъ воспитатель сначала не говоритъ всей правды неразвившемуся ребенку, такъ и Богъ не могъ сначала открыться человѣку; но, какъ хорошій воспитатель. Онъ долженъ былъ соразмѣрять свое откровеніе съ состояніемъ представленій своего созданія и давать ему при помощи откровенія самому въ руки средства для того, чтобы чрезъ собственное развитіе стать способнымъ къ высшему откровенію. Поэтому Лессингъ рассматриваетъ исторію религій, какъ прогрессирующее воспитаніе человѣческаго рода путемъ божественнаго откровенія. Подобно старѣйшимъ мыслителямъ христіанства, Ирипею и особенно Оригену, онъ видитъ въ религіозныхъ источникахъ книги для первоначальнаго обученія, на вѣщихъ повѣствованіяхъ которыхъ человѣчество созрѣваетъ для болѣе высокаго знанія. Первая изъ этихъ книгъ, по которой человѣкъ такъ сказать учился по складамъ разбирать божественную мысль, это Ветхій Заветъ. Вторая, въ которой эта мысль является уже углубленной и соединенной съ новымъ ученіемъ о безсмертіи человѣка, Новый Заветъ. Но и онъ имѣетъ для Лессинга лишь значеніе подготовки къ третьему евангелію будущаго, на которое болѣе всего указываетъ евангеліе отъ Іоанна. Эта мысль о дальнѣйшемъ развитіи христіанства въ просвѣщенномъ духѣ четвертаго евангелія была въ послѣдствіи тщательно проводима нѣмецкой философіей и особенно Фихте; таковъ одинъ изъ признаковъ, показывающихъ, какъ глубоко пустила корни высказанная Лессингомъ основная мысль о прогрессирующемъ развитіи человѣческой религіозности. Тѣмъ не менѣе въ лессинговскомъ пониманіи этого развитія присутствуетъ несомнѣнный признакъ нѣмецкаго Просвѣщенія. Именно то, что онъ въ состояніи понимать развитіе, лишь какъ воспитаніе, и что

поэтому онъ предполагаетъ откровеніе, постоянно извнѣ проникающее въ ходъ духовной жизни человѣка. Лессингъ вполне понималъ изъ сущности развитія постоянство прогресса и необходимость постепеннаго совершенствованія; но какъ политическое Просвѣщеніе Германіи ожидало спасенія отъ реформъ благожелательнаго правительства, такъ и Лессингъ сводилъ совершенствованіе религіозной жизни къ постепенно разясняющемуся откровенію Божества. Онъ еще не знакомъ съ понятіемъ саморазвитія, подобно тому какъ политическое Просвѣщеніе еще не знало понятія самовоспитанія народа для подготовки къ свободнымъ учрежденіямъ. Единственное, что поэтому позднѣйшіе философы могли прибавить къ принципу Лессинга, было уничтоженіе понятія откровенія и стремленіе понимать исторію религій, какъ саморазвитіе и самооткровеніе человѣческаго духа.

Лессингъ видитъ цѣль этого развитія въ совершенномъ расцвѣтѣ религій разума. И онъ, какъ и донети, измѣряетъ достоинство положительной религій ся отношеніемъ къ религій естественной. Но онъ отличается отъ нихъ, подобно Юму, тѣмъ, что разсматриваетъ послѣднюю не какъ первичное состояніе, отъ котораго положительныя религій сохранили только историческіе обрывки, но, напротивъ, какъ конечную задачу, рѣшеніе которой онъ систематично готовятъ. Представленіе, составленное Лессингомъ объ этой религій разума, трудище всѣхъ остальныхъ его теорій поддается установленію. Эту задачу представляютъ собою слишкомъ легкой, когда хотятъ заимствовать упомянутое представленіе исключительно изъ поэтической исповѣди, изложенной Лессингомъ-поэтомъ въ „Натанъ“. Если слѣдовать только послѣднему, то во всякомъ случаѣ евангеліе будущаго есть исключительно евангеліе нравственности, правда, нравственности по истинѣ великой и захватывающей самое сердце человѣческой жизни, но все-таки только нравственности. Тогда Лессингъ пошелъ бы какъ разъ по тому же направленію, идя по которому главари философіи Просвѣщенія. Вольтеръ и Юмъ, стремились претворить всю истинную сущность религій въ нравственность. Возможно, что когда онъ писалъ Натана, то снова уступалъ этой тенденціи, жившей въ его друзьяхъ, и что этимъ было обусловлено явное пренебреженіе, выпадающее въ данномъ сочиненіи на долю христіанства. Однако, разъ лессинговское изложеніе исторіи о трехъ кольцахъ остается открытой, по крайней мѣрѣ, возможность дѣйствительной полноты одного изъ трехъ колецъ, то здѣсь уже проглядываетъ другой взглядъ: во всякомъ случаѣ Лессингъ-философъ думалъ иначе, особенно же о христіанствѣ. Если онъ измѣрялъ цѣнность положительныхъ религій степенью ихъ приближенія къ естественной, то для него не было сомнѣнія, что христіанство изъ всѣхъ религій ближе всего стоитъ къ религій разума; и это убѣжденіе, имѣвшее обоснованіе уже въ исторіи развитія религій, проявляло у Лессинга свое обратное дѣйствіе, влияя на его ученіе о религій разума. Въ ней онъ прежде всего сохранилъ ученіе о божественности, первымъ явнымъ, достовѣрнымъ и практическимъ

учителемъ котораго былъ Иисусъ. Сверхъ того уже рано и различными путями онъ дѣлалъ попытку оправдать разумомъ и философски обосновать главнѣйшее отличительное ученіе христіанства, ученіе о Троицѣ. Съ этой цѣлью онъ понималъ отношеніе Бога къ міру, уклоняясь отъ взгляда Лейбница, и приближался прежде всего къ ученію Спинозы такимъ образомъ, что послѣ его смерти могъ возгорѣться извѣстный, возбужденный Якоби споръ о его спинозизмѣ. Именно, въ то время какъ Лейбницъ объявилъ міръ лишь реализаціей лучшей изъ безчисленныхъ возможностей, находящихся въ умѣ Божества, Лессингъ постоянно твердо придерживался взгляда, что безконечная сущность Божества должна была въ мірѣ провратить въ дѣйствительность все свое содержаніе, и что поэтому вселенная образуетъ совершенное и полное откровеніе Божества. Его спинозизмъ состоитъ лишь въ томъ, что и для него Богъ и вселенная тождественны въ смыслѣ, который видитъ опредѣленія, связанныя въ божественномъ единствѣ, раздробленными въ многообразіи вещей. Однако Лессингъ строитъ на этомъ дальнѣйшее соображеніе: Божество должно созерцать все свои совершенства соединенными въ такомъ же единствѣ, какъ они существуютъ въ Немъ самомъ; и такъ какъ дѣятельность представленій Бога реализуетъ всякое свое содержаніе, то и это совершенное и единое отраженіе, которое Богъ мыслитъ о Самомъ себѣ, должно существовать въ дѣйствительности. Поэтому Богъ создастъ свой собственный образъ первый разъ такимъ же единымъ, какъ Онъ самъ, въ своемъ Сынѣ и второй разъ въ безконечномъ послѣдовательномъ ряду существъ, совокупность которыхъ снова отражаетъ Его совершенство. Таково „христіанство разума“, образующее глубочайшее убѣжденіе Лессинга. Догматическія формы, въ которыхъ церковное ученіе высказало эти идеи, считаются имъ лишь подготовительными оболочками, изъ коихъ разумъ впервые извлекаетъ истинный смыслъ. Но Лессингъ проникнутъ убѣжденіемъ, что эти верховныя истины христіанства тождественны съ истинами религіи разума, и „*Ergziehung des Menschengeschlechts*“ дѣлаетъ подобныя же опыты и съ ученіями о наслѣдственномъ грѣхѣ и замѣтительномъ искупленіи. Лессингъ понимаетъ желаніе Лейбница отождествить христіанство съ религіей разума въ глубокомъ смыслѣ теоріи развитія, въ силу которой въ догматахъ должны находиться смутныя указанія на вѣчную истину. Не можетъ быть сомнѣнія, что при этомъ онъ разрабатывалъ такія направленія мысли, которыя были ходячими отчасти уже въ патристику и въ средневѣковья, отчасти же особенно въ нѣмецкой мистикѣ; съ другой стороны, вокругъ указаній, высказанныхъ имъ въ видѣ опыта, неоднократно вращались религіозно-философскія разсужденія позднѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ. Но оригинальное величіе его трудовъ заключается именно въ историческомъ духѣ, въ которомъ онъ излагаетъ необходимость развитія вѣчныхъ истинъ изъ случайныхъ.

Въ этомъ Лессингъ является предвозвѣстникомъ истиннаго Просвѣщенія, того Просвѣщенія, которое не смотритъ съ ограниченными самодовольствомъ

на низшія ступени развитія, но ищетъ въ самомъ себѣ недостатки, нуждающіеся въ усовершенствованіи, и стремится къ высокому идеалу, не воображая, что уже достигло его и даже не надѣясь когда либо вполнѣ достигъ его. Это Просвѣщеніе нравственнаго характера. Оно обращаетъ взоръ въ безконечную даль; но, неустанно работая, оно движется по пути, ведущему къ этой точкѣ. Оно знаетъ, что его работѣ никогда не будетъ конца; но оно также не забываетъ, что въ самой этой работѣ заключается задача, значеніе и счастье человека. Таково великое ученіе, данное нѣмецкому народу жизнью и мышленіемъ Лессинга.

§ 53. Электическіе методологи.

Рядомъ съ Лессингомъ мы находимъ лишь умы второго и низшаго порядка, которые, подобно Вольфу и его школѣ, являются посетителями нѣмецкой философіи Просвѣщенія; кромѣ того ихъ, по большей части, разносторонняя дѣятельность имѣла несчастье до такой степени быть затмѣенной ослѣпительно яркимъ явленіемъ Канта и послѣдовавшаго за нимъ философскаго движенія, что исторія привыкла проходить мимо этого періода съ извѣстнаго рода пожиманіемъ плечъ. Последнее имѣетъ свое оправданіе, если принять во вниманіе исключительно значеніе и оригинальность философскихъ ученій, которыя при этомъ высказывались. Но не слѣдуетъ забывать въ общемъ движеніи этой философіи Просвѣщенія стремленій и направленій, которыми, вопреки всѣмъ недостаткамъ, медленно подготовлялось новое и болѣе цѣнное знаніе.

Само собой разумѣется, что это теченіе двигалось внѣ предѣловъ вольфовской школы, которая сама въ себѣ была осуждена на безплодный формализмъ. Хотя она и господствовала на большей части кафедръ и являлась основной чертой общаго философскаго образованія, она все-таки не осталась вполнѣ неприкосновенной; и характерно, что именно тѣ качества, которыя упрочивали ей ея господство, и подали поводъ къ ея оспариванію. Если она одержала побѣду подъ знаменемъ логики и плѣнила умы своимъ систематическимъ и методическимъ развитіемъ, то присущая этой добродѣтели слабость, т. е. педантичность, дала поводъ оспаривать ее и отчасти подмѣиваться надъ ней. Многіе, какъ напримѣръ, Жанъ Пьеръ де Круза (Crousaz 1663—1748), въ силу извѣстнаго рода эстетической потребности, чувствовали вражду къ той страсти къ систематизаціи, которая была введена въ философію Вольфомъ. Круза, родившійся во французской Швейцаріи и сроднившійся съ полными вкуса изложеніями французской литературы, послѣ многолѣтняго пребыванія въ Германіи освоился съ нѣмецкой философіей и самъ съ своей стороны увидѣлъ, что нѣмецкіе читатели свыклись съ его логическими, эстетическими и педагогическими произведеніями. Въ нихъ, слѣдуя принципу „point de système“, онъ велъ хотя и остроумную, но въ сущности весьма поверхностную борьбу съ школьной философіей и черпалъ свои собственныя воззрѣнія тамъ и

здѣсь изъ богатаго запаса своей начитанности. Этотъ *эклектизмъ* являлся вообще необходимымъ противобѣсомъ, порождаемымъ строгимъ школьнымъ педантизмомъ вольфианцевъ. Самый принципъ „*point de système*“, котораго придерживался также живущій въ Германіи Мопертиусъ, быть вѣдь главнымъ образомъ также направленъ противъ вольфианцевъ.

Тѣмъ временемъ къ подобному эклектизму скоро склонилась и большая часть самихъ вольфианцевъ. Какъ ни объединены и основаны другъ на другѣ были ученія ихъ системы въ изложеніяхъ учебниковъ, однако при недостаточности чисто дедуктивнаго проведенія нисколько не исключалась возможность отступать отъ нея въ болѣе или менѣе важныхъ пунктахъ. Но особенно одна сторона лейбнице-вольфовскаго мышленія озадачивала многихъ изъ его приверженцевъ: детерминизмъ, который Вольфъ выставлялъ еще энергичнѣе, чѣмъ Лейбницъ, легко натащивался на религіозныя и нравственныя затрудненія. Такимъ образомъ именно въ этомъ пунктѣ была сначала пробита брешь въ школьной систематизаціи вслѣдствіе того, что многіе, придерживавшіеся въ остальномъ методическаго характера школы, въ этомъ отступили отъ него и вернулись къ ученію о свободѣ воли. Наиболѣе вліятельнымъ среди нихъ былъ Іоахимъ Георгъ Даріесъ (Darjes 1714—1792), научная дѣятельность котораго съ выдающимся усиліемъ распространялась сначала въ Іенѣ, а позднѣе во Франкфуртъ на Одерѣ. Его „*Via ad veritatem*“ (Frankfurt 1755) излагала энциклопедію наукъ по вольфовскому образцу: она противопоставляла познанію путемъ воспріятія, практикующемуся въ эмпирическихъ наукахъ, познаніе, исходящее изъ понятій, господствующее въ философіи, и классифицировала послѣднее по онтологическимъ опредѣленіямъ понятій. Но въ изложеніи, которое нашла философія въ его остальныхъ многочисленныхъ сочиненіяхъ, онъ возстаетъ особенно противъ предустановленной гармоніи и противъ детерминизма, оставшагося у Вольфа въ видѣ ея пережитка. Главнымъ образомъ изъ морально-философскихъ основаній онъ допустилъ способность подлинной свободы, образующую у Бога причину происхожденія случайныхъ истинъ наряду съ вѣчными, а у человѣка причину происхожденія нравственнаго несовершенства. Признаніе этого ученія, разумѣется, совершенно разрушало систему Лейбница, и ея слѣдствіе, Теодицея, также должно было быть испровергнуто.

Но постояннымъ очагомъ эклектизма служили идеи, исходящія отъ *Гамана*. Послѣдній именно ради популярности и полезности философіи написалъ на своемъ знамени призывъ къ *безсистемности* и отступленію отъ школьной мудрости и этимъ завербовать себѣ многочисленныхъ приверженцевъ. Въ числѣ ихъ къ наиболѣе вліятельнымъ относился іенскій теологъ Іоганнъ Францъ Будде (Budden 1667 — 1729), который въ противоположность ортодоксизму вольфианцевъ, склонялся къ истинистическому образу мысли и попробовалъ, пользуясь своими богатыми свѣдѣніями, объединить въ философіи наиболѣе

по его мнѣнію, надежныя и наиболѣе цѣнныя для блага человѣческаго рода истины; онъ ихъ изложилъ въ своихъ „*Institutiones philosophiae eclecticae*“ (Halle 1705). И здѣсь, какъ вездѣ, эклектизмъ, благодаря неспособности къ самостоятельному творчеству, обнаруживалъ сильную склонность къ историческимъ занятіямъ, и одинъ изъ учениковъ Будде, Іоганъ Яковъ Брюккеръ, побуждаемый имъ, впервые въ Германіи далъ подробное изложеніе исторіи философіи. Хотя послѣдняя была написана со старательностью ученаго, а въ нѣкоторыхъ частяхъ сопровождалась и критической остротой мысли, однако ни 7 томовъ появившихся „*Kurze Fragen aus der philosophischen Historie*“ (Ulm 1731—1736), ни пятитомная „*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*“ (Leipzig 1742—1744) не пошли дальше сухого и безсвязнаго перечисленія философскихъ ученій. Для Брюккера исторія философіи только собраніе мнѣній извѣстныхъ ученыхъ господъ „*de omnibus rebus et de quibusdam aliis*“, большая часть которыхъ лишь примѣры глупости и ничтожества человѣческихъ представленій: объ исторической связи и объ эволюціонномъ значеніи отдѣльныхъ взглядовъ, онъ также мало имѣетъ понятія, какъ и его прототипъ въ античномъ мірѣ, Діогенъ Лаэртскій*). Все таки плодотворное возбужденіе, приданное уже отцомъ Томазія разработкѣ исторіи философіи по поводу церковно-историческихъ вопросовъ и поддерживавшееся его сыномъ, воплотилось въ дѣйствительность. И въ другихъ направленіяхъ Томазій далъ толчекъ къ дальнѣйшему свободному развитію науки. Особенно же въ области философіи права приверженцы Томазія возмущались противъ испробованнаго Лейбницемъ и позднѣе проведеннаго Вольфомъ подведенія ея подъ болѣе общую точку зрѣнія нравственной философіи. Такимъ образомъ Николай Геронимъ Гундлингъ (1671—1729), связывавшій, хотя и весьма поверхностнымъ образомъ, основоположенія Локка и Лейбница, пытался сдѣлать философію права вполне самостоятельной тѣмъ, что приписывалъ праву, какъ цѣль, только сохраненіе вѣщнаго мира и обезпеченіе узаконенныхъ обязанностей, отличіе, которое Кантъ впоследствии углубилъ до отличія легальности отъ моральности.

Но рядомъ съ этими людьми, шедшими по стариннымъ колеямъ, произвольно выбирая то то, то другое, особенное значеніе имѣютъ мыслители, которые съ серьезнымъ научнымъ намѣреніемъ задумали заново разсмотрѣть основу философскаго мышленія. Правда, всѣ они болѣе или менѣе стояли въ зависимости отъ вольфовской системы; однако взамѣвъ того, чтобы неорганически присоединять къ ней лишь отдѣльныя ученія, они старались усовершенствовать или видоизмѣнить методологическія основы путемъ усвоенія иныхъ мыслей. Въ первомъ отношеніи Микаэль

*) Подобнымъ же образомъ и еще тѣснѣе примикая къ Діогену, Томасъ Стенли въ Англіи изложилъ въ своей „*History of philosophy*“ (London 1656) греческую философію; все же послѣдующее онъ просто отклонилъ, сказавъ, что со времени христіанскаго открытія истина осуществилась и философія стала излишней.

Готтлибъ Ганшъ (Hansch 1683—1752) тѣснѣ примкнулъ къ методологическимъ изслѣдованіямъ Лейбница, свидѣтельствомъ чего служитъ его „Ars inveniendi“ (Halle 1727); но Готфритъ Плукезъ (Ploucquet, Halle 1716—1780) особенно придерживался мысли Лейбница, что философскіе методы доказательствъ должны быть построены по аналогіи съ математическимъ счетомъ, и съ этой цѣлью въ своемъ сочиненіи „Principia de substantiis et phaenomenes: accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali“ (Frankfurt и Leipzig 1753) развивалъ „логическій счетъ“, который однако, несмотря на многія мѣткія и упрощающія мысли, при общей сложности своихъ формулъ и безсодержательности своего схематизма оказался также мало плодотворенъ, какъ и соответствующія попытки Лейбница.

Больше значенія имѣла оппозиція, оказанная вольфовской школою Рюдигеромъ и Круземъ. Андреасъ Рюдигеръ (1673—1731), ученикъ Томазія и профессоръ въ Лейпцигѣ, былъ сначала принципиально убѣжденъ въ недостаточности геометрическаго метода для философскаго изслѣдованія именно на основаніи убѣдительнаго анализа *различія различныхъ задачъ математики и философіи*. Если Лейбницъ прежде всего представилъ философіи отысканіе „первыхъ возможностей“, если Вольфъ прямо опредѣлилъ философію, какъ науку о возможномъ, поскольку оно можетъ быть мыслимо, то Рюдигеръ вѣсмъ имъ прежде всего противопоставилъ, что философія должна имѣть дѣло съ *познаніемъ дѣйствительности*. Геометрический методъ вполне правильно и послѣдовательно избранъ рационалистами сообразно съ ихъ опредѣленіями понятій: ибо математика дѣйствительно занимается только возможнымъ, не спрашивая, или не будучи въ состояніи спрашивать о его дѣйствительности. Знаніе о сущности круга остается правильнымъ, если даже въ дѣйствительности не существуетъ никакого совершеннаго круга. Но если философія руководствуется тѣмъ же принципомъ, то она строитъ свою систему на воздухѣ; ибо она должна познавать не міръ возможный, но міръ дѣйствительный. Здѣсь высказывается то же самое чувство дѣйствительности, которое проявилъ и Лейбницъ тѣмъ, что допустилъ въ свою теорію, хотя и не провелъ вполне, эмпирическіе элементы познанія. Рюдигеръ развиваетъ отсюда, что аналитическій методъ дедуктивнаго познанія изъ высшихъ понятій долженъ имѣть мѣсто только въ математикѣ, въ философіи же, напротивъ, онъ не имѣетъ никакого значенія. Въ ней только слѣдуетъ отыскивать высшія понятія, и поэтому она можетъ исходить лишь изъ элементовъ дѣйтельности представленія, чтобы синтетическимъ путемъ найти послѣдніе результаты. Эти элементы могутъ быть даны лишь опытомъ, и потому въ своемъ „Disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensu“ (Leipzig 1704) Рюдигеръ развиваетъ вполне *эмпиристическую теорію познанія*, относительно которой трудно установить, насколько она самостоятельна, или насколько опирается на Локка. Правда, онъ очень далекъ отъ основательнаго проведенія этого эмпиристическаго метода. Какъ

его „*Philosophia synthetica*“ (Leipzig 1707), такъ и подробная, направленная противъ Вольфа „*Philosophia pragmatica*“ (Leipzig 1723) хотять найти середину между механическимъ и телеологическимъ міровоззрѣніемъ такимъ путемъ, который своими фантастическими гипотезами сильно напоминаетъ умозрѣнія Парацельса. И хотя Рюдигоръ для своихъ учений претендуетъ только на вѣроятность (относительно которой онъ даетъ подробную теорію, въ то время какъ самъ характернымъ образомъ не хочетъ, чтобы вѣроятность допускалась въ математику), все таки эти попытки показываютъ его полную неспособность къ дѣйствительно эмпирическому изслѣдованію. Цѣннымъ все же оставалось то, что онъ снова противопоставилъ логическому понятію истины, какъ непротиворѣчащему согласію представленій другъ съ другомъ, понятію философской истины, какъ согласіе представленій съ вещами. Онъ видитъ величайшій вредъ логическаго формализма въ безусловномъ признаніи, которое законъ основанія находитъ въ рационалистическихъ теоріяхъ, и вполне справедливо усматривая, что детерминизмъ коренится именно въ этомъ, онъ хочетъ, чтобы законъ основанія былъ ограниченъ въ пользу понятія свободы. Въ морально-философской области это, разумѣется, снова приводитъ къ выведенію нравственнаго закона изъ свободной воли Божества и къ признанію происхожденія грѣха изъ злоупотребленія свободной волей со стороны человѣка. Такова причина, по которой его теорія и особенно ея обработка у Крузія пользовалась все усиливавшимся вліяніемъ на теологовъ. При этомъ въ своихъ отдѣльныхъ теоріяхъ Рюдигеръ относительно близко придерживался Томазія, и не только въ отдѣльныхъ опредѣленіяхъ своей философіи нравственности, которую онъ въ противоположность теоретической философіи, называемой „*sapientia*“, называлъ „*justitia*“, но также и въ третьей части своей философіи, излагающей подъ именемъ „*prudentia*“ ученіе о высшемъ благѣ, опредѣляемомъ естественнымъ стремленіемъ человѣка.

Тѣ же самыя мысли, но болѣе глубоко обоснованныя, болѣе точно формулированныя и изложенныя болѣе удачнымъ образомъ выступаютъ у его ученика (но непрямого) Христіана Августа Крузія (1712—1776), также лейпцигскаго профессора, который въ своемъ сочиненіи „*De usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*“ (Leipzig 1743) отрекся отъ вольфовской философіи и вслѣдъ за тѣмъ изложилъ свою собственную точку зрѣнія въ рядѣ написанныхъ по нѣмцки трудовъ. Изъ нихъ слѣдуетъ указать рядомъ съ „*Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*“ (Leipzig 1745) особенно „*Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntniss*“ (Leipzig 1747). Онъ также исходитъ изъ принципиальнаго раздѣленія математическаго и философскаго метода, предметомъ одного изъ которыхъ является возможное, другого же лишь дѣйствительное, такъ что послѣдній часто долженъ довольствоваться вѣроятностью вмѣсто несомнѣнной достовѣрности: и онъ тоже даетъ подробную теорію послѣдней. Однако въ познаніи дѣйствительности Крузіи отличаетъ, съ явной зависимостью

отъ Вольфа знаніе историческое, включал сюда и эмпирическое, отъ философскаго, и хочетъ, чтобы послѣднее претендовало лишь на такіа истины разума, объектъ которыхъ непрерывно существуетъ. Непреки этимъ иначалъ яснымъ опредѣленіемъ понятій, теорія познанія Крузій остается однако въ концѣ концовъ неяснымъ нагроможденіемъ рационалистическихъ и эмпиристическихъ элементовъ. Онъ вполне правильно усматриваетъ, что законъ противорѣчія можетъ образовать высшій и единственный принципъ лишь въ чисто логически оперирующей наукѣ понятій, а такъ какъ онъ выѣстъ со всей эпохой убѣжденъ, что математика такова, то онъ и хочетъ оставить лишь для нея аналитическій методъ. Но когда онъ послѣ того выставляетъ для философіи „принципъ мыслимости“ — „что нельзя мыслить, какъ ложное, то истинно; что совсѣмъ невозможно мыслить, то ложно“, — то слѣдуетъ спросить себя: не есть ли это неумѣлое выраженіе того же самаго прежняго, „принципа противорѣчія“, который онъ также развиваетъ отсюда. Въдѣ и присоединенные имъ принципы нераздѣляемаго и несоединяемаго сводятся лишь къ логическому формализму. Далѣе онъ, въ духѣ Рюдигера, дѣлаетъ различіе между логической или субъективной и философской или объективной истиной. Но если онъ прибавляетъ, что истина, объективная для человѣка, субъективна для Божества и вытекаетъ въ Немъ изъ „принципа мыслимости“, то это очевидно только иной оборотъ отношенія, установленнаго Лейбницемъ между необходимыми и случайными истинами. На эти принципы Лейбница, а также и Вольфа, болѣе всего опирается энциклопедическое подраздѣленіе наукъ, которое хочетъ дать и Крузій. Онъ основываетъ его на скрещиваніи обихъ противоположностей, явившихся рѣшающими для Вольфа: теоретической и практической проблемы, съ одной стороны, философской и эмпирической обработки, съ другой. Въ отдѣльных частяхъ проведенія и распредѣленія онъ тогда, правда, часто отстываетъ отъ системы Вольфа въ видахъ удобства и педагогической послѣдовательности; но основныя черты остаются одинаковыми. Съ подобными рационалистическими убѣжденіями въ этомъ случаѣ мало согласуются отдѣльныя изслѣдованія его теоріи познанія. Здѣсь онъ вполне примыкаетъ къ Локку и подчеркиваетъ особенно, что первой основной способностью разума, служащей мѣриломъ всѣхъ остальныхъ, является способность ощущенія. Онъ протестуетъ противъ введеннаго Лейбницемъ разсмотрѣнія отношенія чувственности и разума въ количественномъ смыслѣ и противъ уподобленія этой противоположности той степени, которая существуетъ между смутностью и отчетливостью. Крузій противопоставляетъ Вольфу утвержденіе, что чувственные представленія могутъ быть вполне отчетливыми, и хочетъ въ духѣ Локка, чтобы чувственность разсматривалась, какъ внѣшняя способность ощущенія, а „сознаніе“, какъ внутренняя, и чтобы они считались двумя одинаково цѣнными источниками опыта. При этомъ онъ всетаки настаиваетъ, что первыя побужденія для развитія рефлексіи всегда заключаются въ особой способности представленія, возбуждаемаго внѣшнимъ ощущеніемъ. Такъ-то на сенсуалистической основѣ

строить онъ дѣятельности разсудка, какъ возрастающій рядъ памяти, способности сужденія и способности воображенія. Но это приспособленіе эмпирической теоріи не стоитъ ни въ какой внутренней связи съ раціоналистическими критеріями, отъ которыхъ онъ всетаки, въ концѣ концовъ, всюду дѣлаетъ зависимымъ значеніе познанія. Въ его теоріи познанія нѣтъ ни объединенія, ни разъединенія, ибо оба элемента, которые должны въ ней соединиться, не будучи внутренне связанны и примирены, постоянно разрываютъ свою связь. Крузіи съ своимъ эмпиристическимъ духомъ стремится вонъ изъ раціонализма, но всюду застреваетъ въ немъ. Лучшее всего удается ему его стремленіе при разсмотрѣніи принципа достаточнаго основанія, и здѣсь онъ положилъ начало дѣйствительно значительному шагу впередъ. Онъ былъ первымъ, возставшимъ съ яснымъ сознаніемъ противъ обычнаго въ раціонализмѣ смѣшенія *реальной причины* и *основанія познанія*. Онъ точно различалъ возникновеніе вещи изъ ея причинъ отъ умозаключительной дѣятельности человѣка, которая обыкновенно идетъ обратно отъ дѣйствія къ причинамъ. Повидимому не безъ его вліянія Реймарусъ въ своемъ ученіи о разумѣ, появившемся въ 1755 году, тщательно раздѣлялъ другъ отъ друга *ratio essendi* и *ratio cognoscendi*¹⁾. Въ этомъ несомнѣнно заключался главный упрекъ, направленный Крузіемъ противъ раціонализма; ибо основная мысль послѣдняго была та, что система знанія въ ея связи обоснованія должна быть точной копіей системы вещей въ ихъ причинной связи. Изъ того же хода мыслей для Крузія вытекаетъ основное знаніе, *что изъ понятій нельзя тягать заключенія о существованіи*, и онъ примѣняетъ его, предваряя этимъ Канта, къ критикѣ онтологическаго доказательства бытія Бога. Вообще выводъ даннаго его ученія есть неопроверженіе всѣхъ главнѣйшихъ теорій раціонализма. Крузіи причисляетъ принципъ достаточнаго основанія къ опаснымъ аксіомамъ, которые собственно имѣютъ силу лишь съ извѣстнымъ ограниченіемъ, и безусловное примѣненіе которыхъ ведетъ къ ложнымъ теоріямъ механизма, матеріализма и детерминизма. Напротивъ, свое ученіе онъ хвалитъ за то, что оно, въ противоположность вольфовскому, очень хорошо уживается какъ съ теологіей, такъ и съ обыденнымъ мышленіемъ людей. Навѣянный пунѣтъ при этомъ, конечно, утвержденіе *свободы воли*. Въ примѣненіи къ Богу изъ него слѣдуетъ ученіе о произвольномъ твореніи всего лишь одного міра, сохраненіе и дѣятельность котораго должно быть сведено къ тому же источнику. Въ примѣненіи къ человѣку, оно ведетъ прежде всего, какъ у Рюдигера, къ выведенію нравственныхъ принциповъ изъ божественнаго законодательства, а затѣмъ къ въ высшей степени интересному и важному для будущаго психологическому воззрѣнію, что свободная воля составляетъ собственно опредѣляющую и господствующую сущность человѣка. И въ

¹⁾ Слѣдуетъ между прочимъ замѣтить, что Шопенгауеръ, въ числу заслугъ котораго относится полное выясненіе этой противоположности, въ историческомъ введеніи къ своему «*Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*» упоминаетъ о Реймарусѣ и, напротивъ, совсѣмъ умалчиваетъ о Крузіи.

этомъ пунктѣ Крузій подрываетъ общее убѣжденіе философіи Просвѣщенія. Какъ рационализмъ, такъ и эмпиризмъ дошли до своего детерминизма тѣмъ путемъ, что сдѣлали волю насквозь зависимою отъ представленій. Изъ всѣхъ мыслителей, которые въ то время подтверждали свободу воли, оспаривая рационализмъ, никто не позналъ такъ ясно, какъ Крузій, этой внутренней связи. Его психологическія и этическія размышленія имѣли цѣлью указать, что воля есть способность вполне независимая отъ представленій и скорѣе съ своей стороны опредѣляетъ ихъ. Этимъ было положено весьма цѣнное начало разрушенію чаръ рационализма въ области психологіи и этики. И если это воззрѣніе у Крузія выступаетъ лишь крайне недостаточно обоснованнымъ и односторонне отнесеннымъ къ его теоріи свободы воли, то все же такимъ образомъ прокладывалось себѣ путь убѣжденіе въ *самостоятельности воли по отношенію къ представленіямъ*, убѣжденіе, усвоенное впоследствии нѣмецкой философій, начиная съ Канта, и легшее въ основу новаго міросозерцанія. Правда, самъ Крузій не былъ способенъ къ столь смѣлымъ выводамъ: несмотря на всю оппозицію, онъ съ своей метафизикой остался въ проторенной колѣѣ и лишь разрушилъ во многихъ мѣстахъ выводъ лейбнице-вольфоваго воззрѣнія, благодаря границамъ, которыя онъ считалъ нужнымъ поставить значенію принципа достаточнаго основанія, и вслѣдствіе этого дѣйствительно крайне произвольно подчинилъ этотъ законъ вліянію ортодоксальныхъ и ходячихъ представленій.

Какъ ни безсодержательно было ученіе Крузія само по себѣ, однако оно нанесло могущественный ударъ господству вольфовой системы. Пусть его собственныя теоріи противорѣчивы, однако проинципательныя упреки, направленные имъ именно противъ геометрическаго метода, остались незатронутыми этими противорѣчіями. И у многихъ изъ современныхъ ему мыслителей, благодаря его сочиненіямъ, открылись глаза на то, что „возможность все доказать“, которую себѣ приписала вольфовская школа, не такая уже простая вещь. Такимъ образомъ вліяніе Крузія, вопреки его собственному намѣренію, было преимущественно скептическимъ. Прежде были введены въ заблужденіе относительно самодостовѣрности рационалистическаго метода, а теперь лучшіе и болѣе научно мыслящіе люди начали мало по малу освобождаться отъ школьной системы. Растущія занятія иностранной философій и исторіей вообще способствовали тому, чтобы убѣдить именно этихъ людей въ недостовѣрности философскихъ школьныхъ мнѣній. И такимъ образомъ въ нѣмецкой философій вскорѣ послѣ середины XVIII столѣтія наступилъ періодъ спутанности и неувѣренности, изъ котораго нѣмцы напрасно стремились вырваться и были освобождены только Кантомъ. Такое состояніе являлось благопріятной почвой для роста *критическаго сознанія*. Снова, какъ въ подобномъ же смутномъ періодѣ античной философій, стали искать критерій истины; начали отчаиваться въ выработкѣ метафизической системы, даже наступило извѣстное пренебреженіе этими попытками построенія теорій изъ понятій, и вскорѣ рѣшили считать ихъ безнадежными.

Спрашивали, дала-ли вообще философія что либо достовѣрное, и почему въ ней настолько меньше общепризнанныхъ истинъ, чѣмъ во всякой иной наукѣ? И когда при этомъ постоянно снова наталкивались на отвѣтъ, что недостатокъ въ твердо опредѣленномъ и одинаково преслѣдуемомъ всѣми методѣ обуславливаетъ всѣ эти изъѣны, то начали снова заниматься философскимъ методомъ. Результаты, добытые при этомъ, сначала были, конечно, лишь неувереннымъ блужданіемъ ощупью, въ силу котораго хваталась то за одинъ, то за другой обрывокъ прежнихъ теорій, особенно же теорій иностранныхъ эмпиристовъ. Большинство сочиненій объ этихъ предметахъ, появившихся частью въслѣдствіе академическихъ вопросовъ, задаваемыхъ на преміи, были безслѣдно унесены позднѣйшей исторіей: но такимъ путемъ образовывалась извѣстная атмосфера критическаго и методологическаго мышленія, въ которой подготовлялись идеи Канта.

Среди людей, ощущавшихъ потребность въ новомъ обоснованіи философіи и хотя несовершеннымъ образомъ, но все же старавшихся возвести это основаніе, Іоганнъ Генрихъ Ламбертъ (1728—1777), безъ сомнѣнія, занимаетъ первое мѣсто. Если кто либо и былъ призванъ проложить дорогу Канту, съ которымъ Ламберта въ высшей степени характерно сводила общность научныхъ стремленій, то это именно онъ. Основательное естественно-научное и истинное математическое образованіе, приобретенное имъ самымъ путемъ ревностныхъ занятій, скидывало съ него, какъ и съ Канта, путы логическаго формализма. Онъ считался основателемъ гигометріи, и вообще стоялъ на высотѣ естествознанія своего времени, такъ что его „Kosmologische Briefe“ (Augsburg 1761), которыя онъ написалъ, не зная кантовской Естественной исторіи неба, высказывали гипотезу о строеніи и механической связи неба неподвижныхъ звѣздъ, весьма приближавшуюся къ канто-лапласовской теоріи. Превосходство же его надъ вольфианцами состояло главнымъ образомъ въ томъ, что онъ изъ собственнаго научнаго опыта зналъ значеніе математики для естествознанія и умѣлъ методически разсматривать его и пользоваться имъ. Но онъ также хорошо понималъ, что всякое фактически дѣльное знаніе поконится на опытѣ, и хотѣлъ поэтому, какъ сдѣлалъ Чирнгаузенъ, соединить съ естественно-научной точки зрѣнія рационалистическую и эмпиристическую теорію познанія. Подъ равномѣрнымъ вліяніемъ Вольфа и Локка, онъ стремился не только отдать должное каждой изъ нихъ, но и стать выше ихъ путемъ опредѣленія способа, какимъ оба эти противоположныхъ направленія гносеологій должны дополнять другъ друга. Ламбертъ это болѣе глубокий Чирнгаузенъ; ибо его стремленіе направлено на то, чтобы не только вѣншиимъ образомъ поставить рядомъ другъ съ другомъ индукцію и дедукцію, опытъ и познаніе изъ понятій, но заставить одно проникнуть въ другое и показать, что всякое научное мышленіе должно не только случайно вращаться то въ одномъ, то въ другомъ элементѣ, но постоянно связывать оба. Его значеніе для исторіи философіи состоитъ главнымъ образомъ въ установленіи точки зрѣнія, при которой онъ думалъ достичь

такого соединенія. Онъ сдѣлался прямымъ предтечей Канта, ибо въ своемъ „*Neuer Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*“ (München 1764), старался разрѣшить гносеологическій вопросъ, который въ дальнѣйшемъ развитіи велъ къ усиленію *противоположности между формой и содержаніемъ мышленія*. Этимъ онъ захватилъ самое ядро важнаго вопроса, вставшаго между рационализмомъ и эмпиризмомъ; ибо первый жилъ надеждой развить и доказать изъ логическихъ формъ мышленія все содержаніе знанія о мірѣ; послѣдній же, напротивъ, думалъ, что изъ данныхъ въ опытѣ элементовъ матеріала мышленія вполне самостоятельно только чрезъ ихъ присоединеніе другъ къ другу получаются также и новыя формы, которыя этотъ матеріалъ принимаетъ въ высшихъ мыслительныхъ дѣятельностяхъ. Ламбертъ обладалъ глубокимъ убѣжденіемъ, что оба стремленія основаны на заблужденіи, и открылъ этимъ *первобытный узелъ* обоихъ великихъ направлений докантовской философіи. Онъ показалъ, что ни содержаніе не можетъ быть выведено изъ формы, ни форма изъ содержанія. Въ первомъ случаѣ онъ опровергалъ Вольфа, во второмъ Локка, и каждого изъ нихъ онъ опровергалъ посредствомъ другого. Для натурфилософіи это было важно именно потому, что Ламбертъ старался тщательно опредѣлить границу чисто математическаго познанія природы. О энергіи его мышленія свидѣлствуетъ тотъ фактъ, что онъ нашелъ эмпирическіе элементы, заключающіеся въ механикѣ, и хотѣлъ отдѣлить ихъ отъ чисто математическихъ разсужденій. Онъ показалъ, что исходя изъ однихъ математическихъ разсужденій можно дойти лишь до общаго ученія о движеніи, которое предшествуетъ механикѣ въ собственномъ смыслѣ, какъ кинематика или, какъ называли потомъ, форономія. Механика же присоединяетъ къ форономическимъ опредѣленіямъ эмпирическія понятія силы и связанныя съ ними аксіомы, чтобы отсюда впервые развивать свои теоріи. Этимъ путемъ Ламбертъ доказалъ, что механика, разсматривавшаяся тогда всѣми, какъ чисто раціональная наука, уже заключаетъ элементы, происходящіе изъ содержанія опыта. Но еще справедливѣе это относительно философіи. До сихъ поръ неоспоримымъ можетъ быть признано въ ней лишь то знаніе, которое касается формы мышленія. Въ логическихъ законахъ можно также мало сомнѣваться, какъ и въ положеніяхъ геометріи; но изъ нихъ однихъ еще не слѣдуетъ метафизики. Послѣдняя, напротивъ, создается лишь изъ опыта, и Ламбертъ въ четвертой части своего „*Neuer Organon*“ подробно занимается методами для констатированія данныхъ опыта, для различія истиннаго содержанія опыта отъ обмановъ чувствъ и для опредѣленія вѣроятности подобныхъ изслѣдованій. Однако и онъ не думаетъ поддаться отъ массы опытовъ къ постепенному достиженію болѣе общихъ сужденій. Метафизика нѣтъ для него скорѣе значеніе дедуктивной науки, и онъ опредѣляетъ свою задачу собственно какъ отыскиваніе элементовъ, съ которыми она должна оперировать при этой дедукціи. Но въ противоположность Вольфу, онъ

обращаетъ вниманіе на то, что эти элементы не могутъ быть найдены ни въ логическихъ формахъ, ни въ произвольныхъ опредѣленіяхъ. Заблужденіе геометрическаго метода состоитъ въ томъ, что онъ думалъ, будто подобно математикъ въ правѣ дѣлать предварительныя допущенія и отсюда выводить возможное. Если же философія, напротивъ, хочетъ познать дѣйствительное — здѣсь сказывается вліяніе Рюдигера и Крузія, — то она не должна заранѣе допускать то простое, что она кладетъ въ основу своей логической дедукціи, но должна его сначала отыскать, чтобы отсюда путемъ логическихъ комбинацій вывести свои заключительныя опредѣленія. Это простое можетъ быть найдено только изъ опыта; поэтому и синтетическому методу въ метафизикѣ долженъ предшествовать аналитическій. Слѣдуетъ отиѣтить, что въ этомъ случаѣ Ламбертъ отъ Вольфа возвращается къ Декарту. Но онъ далекъ отъ того, чтобы посредствомъ такого анализа отыскивать одноединственное сужденіе, которое должно образовывать основу всякой дедукціи, и думаетъ, напротивъ, что здѣсь дѣло идетъ объ отысканіи высшихъ формъ понятій и понятій объ отношеніяхъ, при помощи которыхъ мы должны мыслить всю вселенную. Вся его метафизика сводится поэтому къ розысканію путемъ анализа опыта основныхъ формъ соединенія, существующихъ между представленіями. Эти формы отношенія Аристотель и Кантъ называли *категоріями*; но такъ какъ Ламбертъ, подобно Аристотелю, былъ убѣжденъ, что такія формы соединенія представленій суть въ то же время формы отношенія дѣйствительности, то его „Architektonik“ (Riga 1771) приняла видъ обыкновенной *онтологіи*, лишь съ той разницей, что онъ вполне сознавалъ ея эмпирическое происхожденіе. Но такъ какъ онъ не владелъ принципомъ для систематическаго отысканія этихъ основныхъ понятій, то еще сильнѣе, чѣмъ Аристотель, долженъ былъ придорживаться словесныхъ формъ человѣческаго соединенія мыслей, и потому вполне серьезно думалъ, что возможно рѣшить эту задачу путемъ перелистыванія словаря. Все таки Ламбертъ не забывалъ, что всѣ эти опредѣленія имѣютъ смыслъ лишь для связи содержанія, которое присоединяется къ человѣческому мышленію черезъ опытъ; и поэтому его метафизика была *общей наукой о формальныхъ отношеніяхъ бытія и мышленія*. Это тожество являлось границей, которую онъ не могъ преступить. Общей же границей догматической философіи, какъ ее окрестилъ Кантъ, было то, что она считала формы отношенія мышленія основными законами міровой жизни. Раціонализмъ высказалъ это предположеніе въ чистомъ видѣ и пытался провести его въ своемъ логическомъ формализмѣ. Ламбертъ предчувствовалъ, что живое содержаніе міровой жизни не можетъ быть понято такимъ образомъ, но онъ былъ слишкомъ глубоко захваченъ даннымъ предположеніемъ, чтобы быть въ состояніи оригинальнымъ творчествомъ подняться выше его. Онъ нашелъ противоположность формы и содержанія познанія, но не умѣлъ еще его объяснить. Эта высшая задача выпала на долю Канта.

§ 54. Эмпирическая психологія.

Общій характеръ всѣхъ тѣхъ стремленій, которыя болѣе или менѣе эмансипировались отъ вольфовской школьной системы, состоялъ въ болѣе сильномъ подчеркиваніи эмпирическаго элемента и въ легко соединявшейся съ этимъ склонностью къ англійскимъ и французскимъ мыслителямъ. Этотъ усиливающий эмпиризмъ былъ прежде всего полезенъ изслѣдованію человѣческой душевной жизни. Основаніе для этого лежало съ одной стороны въ томъ, что методологическій спорный вопросъ былъ пересаженъ на почву психологіи путемъ постановки проблемы о происхожденіи представленій и поэтому приносилъ на ней самые обильные плоды. Съ другой же стороны, этому способствовало то обстоятельство, что Германія тогда принимала относительно мало дѣятельнаго участія въ успѣхахъ эмпирическаго естествоиспытанія, и ея изслѣдователи за своимъ рабочимъ столомъ могли успѣшнѣе заниматься явленіями душевной жизни, чѣмъ явленіями вѣшной природы. Во всякомъ случаѣ, эмпирическая психологія очень скоро стала излюбленною областью, на которой философская литература нѣмецкаго Просвѣщенія развивалась съ удивительной разносторонностью. Кромѣ того уже Вольфъ придавалъ большое значеніе эмпирической психологіи наряду съ рациональною, такъ что здѣсь, слѣдовательно, нашли предметъ, надъ которымъ могли дружно работать всѣ направленія мышленія. Вольфіанцы, пожалуй, сдѣлали здѣсь еще меньше другихъ; ибо они невольнo примѣшивали свои общія метафизическія теоріи къ эмпирическимъ изслѣдованіямъ и тѣмъ преграждали себѣ успѣшное развитіе дѣла. Какъ характерный примѣръ такого неяснаго смѣшенія, можно разсматривать ученія Казимира Карла фонъ-Крейца (1724—1770), изложенныя въ его „Versuche über die Seele“ (Frankfurt и Leipzig 1753). Въ первыхъ тридцати пяти параграфахъ это произведеніе содержитъ изслѣдованіе о сущности души, основанное на понятіяхъ лейбнице-вольфовской онтологіи, въ послѣднемъ доказывается, что душа не можетъ быть ни чѣмъ либо простымъ, ни чѣмъ либо сложнымъ; оканчивается же оно совсѣмъ неяснымъ и расплывчатымъ опредѣленіемъ, что душа навѣрное должна быть чѣмъ-то среднимъ между тѣмъ и другимъ. Переходя затѣмъ къ познанію особыхъ силъ этой мыслицей сущности, Крейцъ выводитъ, что ихъ возможно установить только при помощи опыта и построенныхъ на немъ заключеній; и онъ особенно подчеркиваетъ, что усмотрѣніе таинственной связи тѣла и души можетъ быть достигнуто лишь чрезъ улучшеніе и углубленіе эмпирической психологіи. Заключение достойно начала: оно показываетъ, что автору главнымъ образомъ важно вывести путемъ дедукціи изъ эмпирическихъ данныхъ безсмертіе души, и почти вся вторая часть его труда занята разсмотрѣніемъ состоянія души послѣ смерти.—Но можно встрѣтить и болѣе послѣдовательныхъ мыслителей, которые, разъ воспринявъ эмпирическій методъ, отклоняютъ подобныя

неразрѣшимые опытомъ вопросы, какъ безсмертіе. Такимъ выказываетъ себя, напримѣръ, Іоганнъ Готтлибъ Крюгоръ въ своемъ, появившемся въ 1756 г. „Versuch einer experimentalen Seelenlehre“. Кроме того, сильно влияло то обстоятельство, что Рюдигоръ въ своихъ энциклопедическихъ наброскахъ перемѣстилъ психологію изъ метафизики въ область физики. Въ такомъ же духѣ высказывался, напримѣръ, Іоганнъ Яковъ Геншъ (Hentsch) въ своемъ „Versuch über die Folge der Veränderungen der Seele (Leipzig 1756)“. Слѣдовательно и въ Германіи совершился процессъ отторженія психологіи отъ метафизики.

Для тѣхъ же, кто такимъ образомъ вполне рѣшительно объявлялъ себя на сторонѣ чисто эмпирической обработки психологіи, были открыты два различныхъ пути, заранѣе предначертанные иностранной философіей: имъ оставалось или пользоваться локковскимъ понятіемъ внутренняго опыта, чтобы обосновать на немъ психологію самопознанія и самонаблюденія; или слѣдовать *сенсуалистическимъ принципамъ*, которые развились въ Англіи и во Франціи изъ идей Локка. Въ первомъ случаѣ, эмпирическая психологія, по крайней мѣрѣ по общимъ основоположеніямъ, могла быть поставлена въ связь и съ точкой зрѣнія Вольфа; въ послѣднемъ же все болѣе и болѣе удалялись отъ рационалистическаго мышленія. Изъ сенсуалистическихъ воздѣйствій ни одно не было настолько значительно и долговѣчно, какъ влияние Бонне, сочиненія котораго вызвали въ Германіи чрезвычайно много отголосковъ. Среди послѣднихъ слѣдуетъ особенно подчеркнуть ученія Іоганна Лоссія (Lossius). Его произведеніе „Die physischen Ursachen des Wahren“ (Gotha 1775) изслѣдовало главнымъ образомъ отношеніе чувственныхъ воспріятій къ обуславливающимъ ихъ раздраженіямъ и пришло въ этомъ верховномъ вопросѣ сенсуализма къ тому результату, что если и слѣдуетъ признать необходимое отношеніе между раздраженіемъ и ощущеніемъ, то это отношеніе вовсе не должно быть такимъ, чтобы ощущенія сообразно съ обыкновеннымъ воззрѣніемъ являлись отраженіями возбуждающихъ ихъ вещей; послѣднее, напротивъ, крайне невѣроятно. Но, конечно, слѣдуетъ подтвердить законосообразное отношеніе, по которому опредѣленному раздраженію всякій разъ соответствуетъ опредѣленное ощущеніе. Поэтому ощущенія, образующія основу всей духовной жизни, обусловлены физиологическимъ организмомъ и спеціально его нервными концевыми аппаратами. Но и преобразования, испытываемыя этими ощущеніями при развитіи духа, Лоссій, такимъ же образомъ какъ и Бонне, хочетъ вывести изъ движеній „мозговыхъ волоконъ“. И такимъ путемъ онъ приходитъ къ конечному результату, что весь міръ представленъ человѣку, хотя и является относительнымъ, ибо обусловленъ физической природой человѣка, но, какъ необходимый продуктъ этого физическаго механизма, имѣетъ притязаніе на эмпирическую значимость, — результатъ, который въ главномъ согласуется съ психологическимъ и психологическимъ воззрѣніемъ Гоббеса и ассоціаціонныхъ психологовъ и пытается по своему достигъ новѣйшей формы средневѣковаго термизма.

Съ меньшей послѣдовательностью складывались воззрѣнія тѣхъ психологовъ-эмпириковъ, которые остановились надъ принципомъ *эмпиризма опыта*. У Дитриха Тидемана (1748—1803) можно наблюдать рѣшительное присоединеніе къ Локку: его „*Untersuchungen über den Menschen*“ (Leipzig 1777—1798) имѣютъ также своимъ преобладающимъ предметомъ теоретическую сторону духа и становятся здѣсь волюнъ на эмпиристическую точку зрѣнія. Сенсуалистическое же ученіе онъ, напротивъ, оспариваетъ, твердо придерживается самостоятельности внутренняго опыта и признаетъ его субстратомъ душевную сущность, которую онъ, въ духѣ Лейбница и Вольфа, мыслитъ надѣленной главнымъ образомъ силой представленія, и ни въ какомъ случаѣ не хочетъ, чтобъ ее рассматривали, какъ матеріальную. Это колебаніе между различными научными мнѣніями вело Тидемана въ дальнѣйшемъ теченіи его жизни все болѣе къ *скептическимъ взглядамъ*, исходя изъ которыхъ онъ позже оспаривалъ ученіе Канта и написалъ свой извѣстный, много употреблявшійся, очень подробный и свободный отъ предвзятыхъ мнѣній учебникъ *исторіи философіи* („*Geist der speculativen Philosophie*“, 7 томовъ, Marburg 1791—1797). Карлъ Францъ фонъ-Ирвингъ (1728—1801) былъ отънесенъ еще дальше, чѣмъ Тидеманъ, эмпирической психологіей отъ лейбнице-вольфовской метафизики. Въ своихъ „*Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*“ (Berlin 1777—1785) правда, и онъ признавалъ самостоятельность внутренняго опыта, однако онъ именно придавалъ значеніе тому, что и его содержаніе происходитъ только изъ чувственнаго ощущенія. Онъ преслѣдовалъ локковскую мысль, въ силу которой главнѣйшій ассоціаціонный рычагъ для развитія абстрактныхъ идей долженъ быть отыскиваемъ въ языкѣ, и утверждалъ въ номиналистическомъ духѣ, что лишь чувственнымъ ощущеніямъ соответствуютъ дѣйствительные предметы, о вещахъ же нечувственныхъ, напротивъ, собственно не можетъ быть составлено никакихъ понятій.

Однако большинство этихъ психологовъ-эмпириковъ гораздо менѣе заботилось о такихъ гносеологическихъ основаніяхъ и слѣдствіяхъ, чѣмъ о непосредственномъ установленіи фактовъ, данныхъ во внутреннемъ опытѣ человека. Они отказывались болѣе или менѣе сознательно отъ объясненія этихъ фактовъ, а когда и дѣлали это, то такимъ образомъ, что присоединяли къ группѣ фактовъ, каковы факты представленія, памяти, чувствованія, желанія и т. д., ничего не говорящее понятіе соответствующей „*способности*“ или соответствующей душевной силы, которую они, конечно, могли описывать лишь сообразно съ характеромъ протекающихъ изъ нея дѣйствій. Въ рукахъ этихъ людей психологія обратилась въ *чисто описательную науку*, и имѣла въ виду именно это ея состояніе. Кантъ справедливо бросилъ ей упрекъ въ томъ, что эмпирическая психологія не должна претендовать на званіе естественной науки. Сочиненія, подобныя „*Anweisung zur Erkenntniss seiner selbst*“ Шенфельда, „*Abriss der Psychologie*“ и „*Grundriss der*

Seelenlehre“ Майерса, „Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere“ Геннинга, „Empfindungs- und Erkenntnisskraft der menschlichen Seele“ Кампе, „Psychologische Versuche“ Гиссмана, „Versuch über die Kenntnisse der Menschen“ Вецеля, „Abhandlungen über die Kräfte der Seele“ Вильома, и безчисленное множество других — не говоря уже о специальных сочинениях — занимаются такимъ психологическимъ собираніемъ фактовъ. Въ Германіи возникла настоящая манія констатировать и описывать факты душевной жизни. Съ этой цѣлью были основаны большіе журналы, подобно издававшемуся Морицемъ въ 1785—1793 г. ¹⁾, и убѣжденіе, что „истинный и единственный предметъ человѣческаго знанія и въ частности философіи есть человекъ“, встрѣчающееся въ заголовкѣ почти всѣхъ этихъ книгъ, стало на дѣлѣ общимъ.

Это предпочтенію, воздаваемое самонаблюденію, имѣло однако въ Германіи болѣе глубокія культурныя условія. Все развитіе нѣмецкой духовной жизни въ противовѣсъ плачевному состоянію и мелочности общественныхъ отношеній, направилось къ *внутреннему углубленію*, и нѣмецкое образованіе состояло повсюду главнымъ образомъ въ томъ, что личность занялась сама собой и ближе всего стоящими къ ней индивидуумами. Это было время дневниковъ, время дружбъ и переписокъ. Отворнувшись отъ общественной жизни, умы нѣмцевъ смотрѣли вглубь себя самихъ, они расчленили свою собственную душевную жизнь, а также и жизнь друзей, и это самонаблюденіе возрасло до болѣзненной *впечатлительности*. Конатся въ собственной душѣ стало модой; и каждый думалъ, что переживаютъ въ себѣ достаточно важныя моменты, чтобы выложить свои тайны сначала друзьямъ, а затѣмъ и публикѣ. Этому направленію нѣмецкой культурной жизни, религіозную сторону котораго мастерская рука Гете обрисовала въ знаменитой „прекрасной душѣ“, и вызванной имъ литературѣ мы обязаны, какъ извѣстно, перлами самыхъ благородныхъ и цѣнныхъ неповѣдей, но также и безконечнымъ количествомъ тривиальностей, и послѣднее относится именно къ той литературѣ эмпирической психологій, значеніе которой стоитъ въ обратномъ отношеніи къ ея количеству. Такъ какъ собирали и сравнивали безъ всякаго принципа, такъ какъ каждый желалъ казаться по возможности интереснѣе въ своихъ разсказахъ, то эта литература обнаруживаетъ, съ одной стороны, характеръ плоскаго и поверхностнаго описанія повседневныхъ происшествій, съ другой же стороны, некритическое собираніе рѣдкостей. А такъ какъ не доставало метода для объясненія фактовъ, также какъ и метода для ихъ установленія, то изъ всего этого „основаннаго на опытѣ ученія о душѣ“ нѣмецкаго Просвѣщенія вышло очень мало. Оно даже скорѣе повредило хорошему дѣлу неудовлетворительностью обра-

¹⁾ За границей также всплыла подобная же стремленія: такъ въ Парижѣ во время Республики образовалось Société des observateurs de l'homme, насчитывавшее пятьдесятъ дѣйствительныхъ членовъ, пятьдесятъ членовъ-корреспондентовъ и пятьдесятъ членовъ-соревнователей.

ботки. Ибо ненаучность, въ которую оно все болѣе впадало, могла способствовать лишь тому, чтобы заставить серьезныхъ мыслителей пренебрежительно относиться къ мысли о психологизмѣ, основанной на внутреннемъ опытѣ.

Единственно цѣнный и исторически замѣчательный шагъ впередъ, къ которому повели эти стремленія, состоялъ въ нововведеніи, укоренившемся въ самой общей классификаціи психологическихъ дѣятельностей. Со времени Аристотеля придерживались теоретической и практической стороны человѣческаго духа, какъ верховнаго принципа дѣленія психологическихъ изслѣдованій. Многообразныя видоизмѣненія терминологіи ничего здѣсь не измѣнили, и какъ Лейбницъ различалъ представленіе отъ стремленія къ перемѣнѣ представленій, такъ и Вольфъ дѣлалъ разницу между способностью представленія и способностью желанія. Въ эмпирической психологизмѣ Иоганна Георга Зулцера въ различныхъ направленіяхъ и изъ за разнообразныхъ мотивовъ проложило себѣ путь убѣжденіе, что между ними обѣими должна быть введена еще третья основная способность, несодержащаяся въ двухъ первыхъ: способность ощущенія, которая позже была названа способностью чувствъ. И это убѣжденіе распространилось такъ побѣдоносно, что три опредѣленія: представленіе, чувствованіе, воля еще до сего дня употребляются при обыкновенномъ способѣ выраженія, а также и въ ходячей эмпирической психологизмѣ для трехъ основныхъ категорій душевной жизни. Происхожденіе этого воззрѣнія относится еще къ срединѣ XVIII столѣтія и его, повидимому, слѣдуетъ искать у Иоганна Георга Зулцера (1720 — 1799), который уже въ 1751 и 1752 г.г. излагалъ въ берлинской Академіи свои разсужденія объ этомъ предметѣ, напечатанныя позже въ его „Vermischten Schriften“ (Berlin 1773). Въ нихъ слѣдуетъ искать основу теоріи, придерживаясь которой вскорѣ затѣмъ Мендельсонъ въ своихъ „Briefe über die Empfindungen“ (Berlin 1755) явно выставилъ способность ощущенія, какъ третью, рядомъ съ двумя другими. Эта основа показывается у Зулцера въ высшей степени замѣчательнымъ образомъ свою зависимость отъ основной мысли лейбницевской монадологизмѣ. Онъ исходитъ изъ понятія темныхъ и сбивчивыхъ представленій. Хотя онъ твердо держится лейбницевской мысли, что представленіе есть основная сила души, но, съ другой стороны, обращаетъ вниманіе на то, что темныя представленія не суть еще законченныя представленія. Дальше онъ показываетъ, что запутанная смѣсь разнородныхъ элементовъ, заключающихся въ нихъ, обращаетъ душу скорѣе къ ощущенію этого собственнаго ея состоянія, чѣмъ къ ясному и состоящему изъ понятій воспріятію отдѣльныхъ элементовъ, и что данная дѣятельность ощущенія, одинаково отличаясь отъ настоящихъ представленій и желаній, образуетъ необходимое посредствующее звено между обѣими. Сверхъ того, одно изъ независимыхъ отъ Зулцера сочиненіе Якова Фридриха Вейса „De natura animi et potissimum cordis humani“ (Stuttgart 1761) свидѣ-

тсльствуетъ о томъ, что подобное выдвиганіе чувства покоилось на приѣненіи лейбницевской теоріи о смутныхъ представленіяхъ. Зулцеръ сводитъ свою теорію главнымъ образомъ къ тому, что указываетъ въ смутныхъ представленіяхъ тотъ характеръ, который современная психологія называетъ чувствомъ. Онъ показываетъ, что каждое „ощущеніе“ или приятно, или неприятно, т. е. имѣетъ опредѣленный чувственный тонъ, и тѣмъ создаетъ поводъ, на основаніи котораго Мендѣсонъ въ своихъ „Morgenstunden“ (Berlin 1785) обозначилъ эту новую способность именемъ *способности одобренія*. Очевидно, что этимъ эмпирическая психологія нѣмцевъ, только по своему, сдѣлала то же самое открытіе, которое въ англійской философіи характеризовали, или какъ чувство добра, или какъ чувство прекраснаго. Въ обоихъ случаяхъ наталкивались на понятіе искони присущей человѣческой душѣ способности къ оцѣнкѣ, относящейся съ одобреніемъ или неодобреніемъ къ различнымъ предметамъ. Здѣсь, какъ и тамъ, эта теорія вела къ *эстетическимъ* слѣдствіямъ, и къ этой области поэтому главнымъ образомъ относилась дѣятельность и вліяніе Зулцера. Онъ различалъ три степени этой способности ощущеній: чувствительныя ощущенія пріятнаго и непріятнаго, эстетическое созерцаніе прекраснаго и безобразнаго, моральную оцѣнку добра и зла. Относительно первыхъ онъ признавалъ, что при нихъ всецѣлой зависимости отъ индивидуальнаго состоянія физическаго организма, они неспособны уложиться въ рамкахъ общей теоріи; о послѣднихъ же, напротивъ, думалъ, что они покоятся исключительно на общезначущихъ принципахъ, развитіе которыхъ выпадаетъ на долю нравственной философіи. Что касается эстетическаго ощущенія, изслѣдованіемъ котораго онъ преимущественно занимался, то онъ во всѣхъ отношеніяхъ призналъ его срединное положеніе между двумя остальными. Ощущеніе прекраснаго считается имъ необходимымъ и потому общезначущимъ слѣдствіемъ изъ отношенія предметовъ воспріятія къ духовной дѣятельности. Удерживая лейбницевское понятіе красоты, какъ единства въ многообразіи, онъ полагаетъ, что пріятное чувство прекраснаго основывается на возбужденіи, которое духъ черпаетъ изъ воспріятія всѣхъ этихъ отношеній единичнаго къ объединяющей связи. Чувство прекраснаго имѣетъ для него значеніе наслажденія гармоническимъ соединеніемъ чувственныхъ ощущеній. Но поэтому эстетическое наслажденіе и эстетическое творчество зависятъ у него отъ степени усмотрѣнія данной связи, и этимъ онъ подчиняетъ эстетическую жизнь интеллектуальному масштабу. Однако Зулцеръ не останавливается здѣсь: если для него эстетическое ощущеніе выше и цѣннѣе чувственнаго, то съ другой стороны, онъ ставитъ его ниже нравственнаго, и извлекаетъ отсюда заключеніе, что его истинное значеніе въ послѣдней инстанціи можетъ состоять лишь въ содѣйствіи, оказываемомъ имъ нравственной жизни. Тѣмъ самымъ онъ, само собой разумѣется, заграждаетъ себѣ пониманіе настоящаго и самостоятельнаго значенія прекраснаго и видитъ въ немъ лишь средство для интеллектуальнаго и нравственнаго просвѣщенія. Онъ не колебался вы-

сказываетъ, что если художникъ не изображаетъ никакого нравственнаго предмета, то съ одними красками и формами онъ не въ состоянн ничего добиться. Онъ видитъ достоинство ландшафтовъ главнымъ образомъ въ томъ, что посредствомъ нихъ научаются познавать и восхищаться твореніями природы, для ознакомленія съ которыми путемъ собственного созерцанія не хватаетъ времени и средствъ. И онъ думаетъ, что лучшее употребленіе, которое можно изъ нихъ сдѣлать, это коллекционировать ихъ въ музей, въ которомъ можно было бы составить себѣ общій взглядъ на различныя страны земли, а если они снабжены подходящими фигурами, то и на различныя нравы и занятія людей. Что касается историческихъ картинъ, то относительно нихъ онъ дѣлаетъ предложенія, граничащія со смѣшнымъ: слѣдуетъ изображать Дамокла подъ угрожающимъ мечемъ, висящимъ надъ его обильными яствами, или Діонисія, изъ за божани бритвы убійцы заставляющаго своихъ дочерей выжигать себѣ бороду раскаленной орѣховою скорлупой, и т. д. Но эта *морализирующая эстетика* съ ея мелочными выходками была вполне во вкусъ времени и зальцеровская „Allgemeine Theorie der schönen Künste“ (Leipzig 1771—1774), изложенная въ формѣ эстетическаго реальнаго лексикона, долгое время считалась авторитетомъ въ эстетической критикѣ. Последнему содѣйствовало и то, что его перѣшительное срединное положеніе сдѣлало его одинаково пригоднымъ для обѣихъ спорящихъ партій. Направленію швейцарцевъ и представителей бури и натиска нравилось его обоснованіе эстетики на темномъ фонѣ души и на первичности чувства, приверженцамъ же Готшеда пришлось по душѣ его подчеркиваніе зависимости эстетической жизни отъ теоретическаго усмотрѣнія и нравственнаго настрѣенія.

Но самое общее признаніе *тройное дѣленіе на мышленіе, чувство и волю* получило лишь благодаря наиболѣе выдающемуся изъ психологовъ-эмпириковъ того времени Іоганну Николаю Тетенсу (1736—1805). Вліяніе, оказанное на Канта его главнѣйшимъ сочиненіемъ „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ (Leipzig 1776 и 1777), повело за собой то, что чрезъ Канта это психологическое тройное дѣленіе стало воплнѣ общеустановившимся¹⁾. Это вліяніе Тетенса на Канта анжидется главнѣе всего на томъ, что оба они около одного и того же времени находились подъ вліяніемъ „Nouveaux essais“ Лейбница, обнародованныхъ незадолго передъ тѣмъ. Кантъ впервые обнаружилъ это въ своей диссертациі на ординатуру „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“; Тетенсъ же въ своемъ трудѣ привѣтствовалъ живымъ признаніемъ результаты этихъ изслѣдованій Канта. Дѣйствительно, гносеологическая точка зрѣнія, на которой въ этихъ сочиненіяхъ стоятъ

¹⁾ Рѣшающая роль, которую это тройное дѣленіе играетъ при расчлененіи кантовской системы, въ своемъ умѣстѣ будетъ упомянута еще себѣ; но уже и здѣсь надо указать, что это значеніе явите всего выступить во Введеніи къ Критикѣ способности сужденія и въ разсужденіи, первоначально написанномъ съ той же дѣлью и теперь вошедшемъ въ собраніе сочиненій Канта подъ заглавіемъ „Ueber Philosophie überhaupt“.

оба мыслителя, шопливі однакова, и только поздибе Кантъ путемъ изслѣдованій, лежащихъ въ основѣ Критики чистаго разума, высоко поднялся надъ кругозоромъ идей Тетенса. Сочиненіе Тетенса содержитъ до извѣстной степени одностороннее выраженіе психологической точки зрѣнія, которая образовывала необходимую переходную ступень въ развитіи Канта, и за которую онъ въ послѣдствіи перешелъ.

Это сочиненіе состоитъ изъ ряда психологическихъ опытовъ (*Essais*), не претендующихъ на систематическое изложеніе, но размѣщенныхъ въ правильной послѣдовательности. Его методъ, какъ онъ самъ подчеркиваетъ, чисто наблюдательный. Онъ хочетъ брать модификаціи души такими, какъ ихъ предлагаетъ собственное чувство или внутренній опытъ, и исключаетъ изъ своего разсмотрѣнія всѣ метафизическія теоріи, обращающіяся какъ противъ раціоналистическаго ученія о душѣ, представленнаго Вольфомъ, такъ и противъ сенсуалистическаго матеріализма французовъ. Но онъ не менѣе энергично отбрасываетъ тотъ пекритическій принципъ здраваго человѣческаго смысла, на которомъ успокоились шотландцы. Свою собственную задачу онъ видитъ главнымъ образомъ въ тонкихъ и тщательныхъ анализахъ, изъ которыхъ должно получиться знаніе отношеній между отдѣльными душевными дѣятельностями. Какъ первое условіе для этого, онъ отмѣчаетъ точное различеніе отдѣльныхъ психическихъ функцій и изслѣдованіе обстоятельствъ, при которыхъ онѣ могутъ быть или сведены другъ къ другу, или, при взаимной самостоятельности, соединены другъ съ другомъ. При рѣшеніи этого вопроса онъ дѣйствуетъ такъ тонко и дальнозорко, что нѣкоторыя части его труда и нѣкоторыя теоріи, выставлемыя имъ, приобрѣли прочное значеніе въ психологіи. Онъ начинается съ вопроса, нельзя ли путемъ наблюденія установить основную дѣятельность души, и развиваетъ принципы собственного воззрѣнія, критикуя утвержденіе Лейбница и Вольфа, гласящее, что эта основная дѣятельность есть представленіе. Но тогда выходитъ, — и при этомъ мы ловимъ на словѣ самого Лейбница, — что если хотять подразумѣвать подъ представленіями извѣстные мыслительные акты, то послѣдніе никогда не будутъ чѣмъ нибудь первоначальнымъ, но всегда относятся къ предшествующей имъ модификаціи души. То, что Лейбницъ называлъ темными представленіями, еще во суть истинныя представленія, но ощущенія или „чувства“, а представленія суть лишь, такъ сказать, послѣощущенія (*Nachempfindungen*). Самыя раннія изъ представленій — перцепціи; и Тетенсъ дѣлаетъ крайне интересную попытку выяснитъ изъ того обстоятельства, что уже воспріятія чувствъ являются образами первичныхъ модификацій души, фактъ и способъ дѣйствія, посредствомъ котораго ихъ содержаніе проецируется во внѣшнемъ мірѣ и тѣмъ обращается въ объектъ мышленія. Эти перцепціи отчасти могутъ быть воспроизведены, отчасти соединены въ новые образы; и такимъ путемъ дѣятельность представленія складывается изъ трехъ функцій — перцепціи, репродуктивной и продуктивной силы воображенія. Если здѣсь во многомъ нельзя отрицать влияния Юма, то въ болѣе точномъ

разсмотрѣніи перцепцій Тетенсъ слѣдуетъ локковскому разлеченію внутренняго и ви́шняго опыта. Простыя перцепціи ви́шней дѣятельности чувствъ имѣютъ своимъ содержаніемъ всегда настоящее и абсолютное. Отношенія вещей, напротивъ, никогда не поддаются „чувству“ непосредственнымъ путемъ, но всегда опосредствованнымъ, именно постольку, поскольку эти отношенія вызвали внутреннія состоянія и послѣднія были ощущаемы внутреннимъ опытомъ. Такъ Тетенсъ объясняетъ, напримѣръ, чувство красоты, какъ чувство гармонической дѣятельности представленія, въ которую человѣка приводятъ ощущенія. Однако эти отношенія вещей должны не только чувствоваться, но и познаваться; а послѣднее возможно лишь тогда, когда все содержаніе представленій ощущенія, ви́шнихъ также какъ и внутреннихъ, подвергается обработкѣ соотносящаго мышленія. Въ этомъ основномъ вопросѣ Тетенсъ безусловно пользуется лейбницевской теоріей апперцепціи, какъ она была изложена въ „Nouveaux essais“, но въ то же время и заложеннымъ Ламбертомъ и уже въ значительной степени подчеркнутымъ въ кантовской диссертациі различіемъ *формы и содержанія* знанія. Онъ выводитъ, что содержаніе познанія все безъ исключенія ведетъ начало изъ ощущенія, а его форма изъ дѣятельности самого мышленія. Поэтому, въ то время какъ мышленіе относится къ ощущеніямъ исключительно *воспринимающимъ* образомъ, въ этихъ формахъ отношенія оно обнаруживаетъ свою собственную *самостоятельность*. Эти идеи отношенія Тетенсъ вовсе не рассматриваетъ, какъ данное достояніе, которое мышленіе какъ бы ви́шнимъ образомъ присоединяетъ къ воспринятому матеріалу, но скорѣе, какъ законы самого соотносящаго мышленія, какъ функціи, составляющія сущность этого мышленія: „акты мышленія суть первыя, первоначальныя идеи отношеній“. Онъ *естественные законы мышленія*. Мы узнаемъ ихъ тѣмъ путемъ, что прижизняемъ ихъ, когда мыслимъ. Слѣдовательно ихъ познаніе покоится на внутреннемъ опытѣ; но онъ имѣетъ значеніе общихъ истинъ разума, ибо мы не въ состояніи мыслить безъ нихъ. „Основоположенія познаются нами лишь изъ наблюденія, какъ и законы, по которымъ дѣйствуютъ свѣтъ и огонь: но сами сужденія не суть наблюденія или отвлеченія изъ наблюденій, но дѣйствія, зависящія отъ природы мыслительной силы, какъ расширеніе тѣла зависитъ отъ природы огня“. Въ этомъ смыслѣ Тетенсъ присваиваетъ формамъ мышленія „*субъективную необходимость*“ и утверждаетъ, что въ этомъ состоитъ единственное понятіе объективности, существующей для человѣка. Онъ показываетъ, что истина можетъ заключаться не въ согласіи представленій съ предметами, — ибо необходимое для этого сравненіе невозможно, — но только въ необходимости, съ которой мыслительная сила повсюду дѣйствуетъ сообразно со своей внутренней природой. Отсюда для познанія ви́шняго міра слѣдуетъ лишь „общее основоположеніе о надежности чувственнаго опыта“, но отнюдь не право считать его отраженіемъ реального міра. Соотносящее же мышленіе развивается по изложенію Тетенса въ трехъ основныхъ формахъ: въ отношеніяхъ сравненія тождества и различія.

въ „отношеніяхъ совмѣстной дѣйствительности“ (Mitwirklichkeit), т. е. соединенія, раздѣленія и распредѣленія, каковы пространство, положеніе, время, слѣдованіе, и т. д., и въ третьихъ, въ отношеніяхъ зависимости. Что касается второго изъ этихъ родовъ отношенія, то здѣсь Тетенсъ съ удовлетвореннымъ чувствомъ присоединяется къ кантовской диссертациі, рассматривающей пространство и время, какъ законы распредѣленія содержанія ощущеній, которые по поводу опыта пріобрѣтаютъ силу и такимъ образомъ доходятъ до сознанія, тогда какъ первоначально они суть лишь законы постигающаго духа. Обои ми мыслителями управляетъ мысль Лейбница, что истины разума суть дошедшіе до сознанія законы жизни духа; и слѣдуетъ отмѣтить, что Кантъ сначала нашелъ примѣненіе этого принципа на апіорности математики. Если сочиненіе Тетенса (быть можетъ на основаніи такого побужденія), распространило этотъ принципъ на всѣ понятія отношенія, то изъ корреспонденціи Канта явствуетъ, что онъ уже въ 1773 г. пришелъ къ тому же выводу. Когда онъ имѣлъ въ рукахъ книгу Тетенса, онъ вѣроятно уже перешагнулъ чрезъ эту точку зрѣнія, и вліяніе этого сочиненія на него могло уже быть не гносеологическимъ, но только психологическимъ. Что, наконецъ, касается отношеній зависимости, то Тетенсъ изощряется въ ошибочной въ своемъ принципѣ полемикѣ противъ Юма. Стараясь доказать, что также и причинность есть только субъективная необходимость, и весьма остроумно объясняя при этомъ психологическое происхожденіе даннаго понятія изъ соединенія опыта о вызванныхъ волей тѣлесныхъ движеній съ логическимъ постулатомъ основанія, онъ совершенно просмотрѣлъ, что доказываетъ какъ разъ то, чего добивался и Юмъ: именно, что это понятіе имѣетъ лишь субъективное значеніе. Здѣсь у Тетенса почти явнѣ всего обнаруживается граница, чрезъ которую не могла перешагнуть до-кантовская гносеологія влѣдствіе своего психологическаго характера. За пять лѣтъ до появленія Критики чистаго разума онъ высказываетъ методическій принципъ всей философіи Просвѣщенія еще разъ вполне ясно, когда говоритъ: „Всѣ умозрѣнія относительно упомянутыхъ общихъ понятій разсудка покоятся, въ концѣ концовъ, на психологическихъ изслѣдованіяхъ способа ихъ происхожденія и ихъ субъективной природы въ разсудкѣ“. Но въ этомъ именно и заключалась неспособность догматизма рѣшить гносеологическій вопросъ. Ибо тщетная работа философіи со времени Декарта и Локка учить, что умозрѣніе психологическаго происхожденія представленій не опредѣляетъ ихъ познавательнаго значенія. Понявъ это, Кантъ обрѣлъ поворотный пунктъ какъ своего собственнаго мышленія, такъ и мышленія современной философіи вообще.

§ 55. Популярная философія.

Широкое распространеніе эмпирической психологіи было отчасти причиною, отчасти же лишь знаменіемъ ослабленія философской энергіи, наступившаго около середины XVIII вѣка въ Германіи и про-

явившагося главнымъ образомъ въ господствѣ *эклектизма*. При недостаткѣ умозрительнаго принципа именно это основанное на опытѣ ученіе о душѣ представляло самую удобную почву для воспроизведенія различныхъ философскихъ воззрѣній, а особенно для слиянія лейбницевскихъ и локковскихъ идей. Но чѣмъ болѣе эти психологическія изслѣдованія сводились къ общему описанію человѣческой жизни, тѣмъ болѣе утеривалась строгость научнаго изысканія и тѣмъ шире философская дѣятельность соприкасалась съ *всеобщей литературой*. Въ этомъ пунктѣ, конечно, упоминавшаяся раньше общность обоихъ теченій была лишь въ незначительной степени выгодна для философии. То, что она выигрывала въ популярности, она должна была терять въ глубинѣ и оригинальности, и эта прекраснодушная философія, ставшая тогда модной въ Германіи, осудила себя на медленное пережевываніе заурядѣйшихъ идей Просвѣщенія. Единственная достойная быть отмѣченной выгода, которую философія извлекала изъ этого соединенія, было пріобрѣтеніе изящнаго способа изложенія и выработка *хорошаго нѣмецкаго философскаго стиля*. Примѣры чужихъ странъ подѣйствовали въ этомъ отношеніи крайне благотворно. Англійскіе *Essays* стали обычными и въ Германіи; и нѣмцы прилагали все старанія, чтобы сдѣлать носителямъ идей изящный духъ французскаго разговорнаго языка. Поэтому сочиненія этихъ философовъ-популяризаторовъ въ отдѣльныхъ частяхъ читаются легко и пріятно; въ цѣломъ же они, съ ихъ пространнымъ и поверхностнымъ изложеніемъ и недостаткомъ выдающихся идей, утомляютъ и наскучиваютъ. Лишь изрѣдка достигаютъ они прелести своихъ образцовъ. Спокойная ясность англійскаго стиля слишкомъ легко превращалась здѣсь въ многорѣчивую тривіальность, а остроумная, тонкая подвижность французскаго „esprit“ никакъ не могла быть усвоена нѣмцами.

Эти изысканія выступаютъ тѣмъ отчетливѣе, чѣмъ претенціознѣе философы-популяризаторы относятся къ значенію своихъ мыслей и своихъ многотомныхъ и объемистыхъ книгъ. Все они убаюкиваютъ себя гордымъ сознаніемъ завершеннаго Просвѣщенія и пишутъ свои книги не для улучшенія изслѣдованій, но для *нуждъ публики*. Они не ищутъ истины: они думаютъ, что владѣютъ ею, и хотятъ лишь ее распространить. Для нихъ цѣль философіи, какъ провозгласилъ Томазій, состоятъ въ достиженіи счастья, и относительно послѣднего они убѣждены, что оно можетъ вырасти только изъ самопознанія челоѣка. При томъ эта философія въ своемъ стремленіи къ счастью всецѣло охвачена мелочнымъ духомъ польфовской телеологіи. Ея идеалъ покойное, завершающее наслажденіе просвѣщеніемъ, существованіе отдѣльной личности. Задачи общественной жизни ей чужды. Она не имѣетъ никакого представленія о нравственномъ значеніи идеи государства. Она только хочетъ, исходя изъ доступнаго опыта знанія относительно общей сущности челоѣка, поучать, какимъ образомъ челоѣкъ въ состояніи стать возможно просвѣщеннѣе и счастливѣе. Это занятіе благомъ отдѣльнаго челоѣка и подчеркиваніе того всепоглощающаго значенія, которое

онъ имѣть самъ для себя, выказывается лучше всего въ томъ, что ни одинъ вопросъ въ этой литературѣ не обсуждается такъ оживленно и такъ охотно, какъ вопросъ о *безсмертіи*, и что на него почти исключительно съ точки зрѣнія *эвдемонизма* дается утвердительный отвѣтъ. Напримѣръ, довольно характерно, что въ этой литературѣ достаточно часто встрѣчаются аргументаціи, при коихъ философъ въ сомнительныхъ вопросахъ явно рѣшаетъ дѣло въ пользу того мнѣнія, руководствуясь которымъ можно рассчитывать на большее блаженство человека. Типичнымъ представителемъ такого эвдемонизма считается Іоганнъ Бернгардъ Базедовъ (1723—1790). У него однако ненаучность этихъ стремленій обнаруживается не только въ поверхностности трудовъ, но уже и въ высказанномъ пренебреженіи ученостью, образующемъ основную черту его *педагогической агитаціи*. Съ значительно меньшей оригинальностью, чѣмъ Руссо, онъ провозглашаетъ, что слѣдуетъ воспитывать не ученыхъ, но людей, что надо дѣлать человека здоровымъ тѣлесно и духовно. Основанный имъ въ Дессау *Филантропизмъ* послужилъ образцомъ многочисленныхъ воспитательныхъ заведеній, въ которыхъ блюли принципы его и Руссо, односторонне подчеркивая тѣлесное развитіе.

Духовное здоровье, требовавшееся Базедовымъ, сводилось не на что иное, какъ на то отреченіе отъ научнаго образованія, которое скрывалось за принципомъ *здраваго человеческого смысла*. Этотъ здравый человеческій смыслъ былъ кумиромъ нѣмецкой популярной философіи. Еще прежде, чѣмъ ученіи шотландцевъ проникли въ Германію (въ пользу чего позже именно здѣсь, какъ и во Франціи, дѣйствовали сочиненія женева Пьера Прело 1751—1839), въ противовѣсъ школьной системѣ выработалось мнѣніе, что человекъ, если только онъ не вовлеченъ въ заблужденіе философскими доктринами, обладаетъ цѣннымъ и полезнымъ для него знаніемъ въ своемъ природномъ разумѣ, и что дѣло заключается лишь въ томъ, чтобы сдѣлать это знаніе яснымъ себѣ и другимъ. Поэтому все, что переходитъ за предѣлы обычныхъ представлений человека, или даже противорѣчить имъ, было заранѣе осуждено этими людьми. Объявляя себя представителями такого здраваго разума, они произносили свой поверхностный обвинительный приговоръ надъ самыми глубокомысленными философскими теоріями, и думали, что вполне опровергли послѣднія лишь тѣмъ, что показывали, насколько мало сами понимаютъ ихъ. Ихъ любимымъ принципомъ было поэтому во всѣхъ своихъ мнѣніяхъ держаться золотой середины, не устанавливать и не признавать никакихъ крайнихъ взглядовъ и примиряющимъ образомъ извлекать изъ всѣхъ ученій то, что кажется правильнымъ обыкновенному сознанію. Эти люди достаточно добродушны, чтобы найти крупицу истины почти во всякомъ философскомъ иззрѣніи; но исследовательскому проведенію какого либо принципа они противились настолько же, насколько сами оказывались неспособными къ подобному проведенію. Такимъ образомъ всевозможные философскіе взгляды, но только не самыя

выдающіеся, были свалены ими въ кучу, которую затѣмъ каждый изъ нихъ перемѣшивалъ различнымъ образомъ.

Какъ ни безотрадно кажется это популярно-философское стремленіе, если принимать во вниманіе исключительно его научное значеніе, однако все же не слѣдуетъ забывать, какое значеніе оно имѣло въ общемъ духовномъ развитіи нѣмцевъ. Намѣренія этихъ людей были большею частью дѣйствительно самыми лучшими и благородными: они дѣйствительно писали изъ за внутренней потребности содѣйствовать народному благу и находили предъ собой достаточно дѣла. Борьба съ предрассудками и основанными на нихъ учреждениями, которую нели философы-популяризаторы, была вполне правою, и ея благопріятнымъ слѣдствіемъ явилось то, что идеи популярной философіи всетаки вывели умы нѣмцевъ изъ иѣстной и филистерской ограниченности. Морализирующая религія разума, которую она проповѣдывала, хотя и тощая сама по себѣ и лишенная поэзии, всетаки отринула и разрушила гражданскія и правовыя перегородки, которыя различіе религіозныхъ убѣжденій нагромождало именно въ Германіи. Правда, эта философія Просвѣщенія не обладала пониманіемъ промежуточныхъ звеньевъ между индивидуумомъ и родомъ. Она выращивала космополитизмъ и боролась со всякой виѣшней церковностью; но она вырабатывала чувство чистой человечности и уваженіе передъ человѣкомъ во всякомъ его образѣ съ такимъ благороднымъ рвеніемъ, что лишь на этой основѣ могъ воздвигнуться тотъ идеалъ гуманности, знамя котораго впоследствии высоко держали великіе поэты Германіи.

Въ предѣлахъ этой популярной философіи встрѣчается одинъ человѣкъ, который хотя и не свободенъ отъ ея темныхъ сторонъ, однако все же такъ соединяетъ въ себѣ всѣ ея наиблагороднѣйшія черты, что становится сѣющимъ образцомъ для цѣлаго поколѣнія: это Моисей Мендельсонъ. Родившійся въ 1729 г. въ семьѣ бѣднаго школьнаго учителя еврея, этотъ человѣкъ неустаннымъ трудомъ пробился къ научной жизни; и хотя до самой смерти (1786) онъ находился подъ гнетомъ практической жизни, все же благодаря прелести и изяществу своего стиля онъ сталъ однимъ изъ лучшихъ и наиболее читаемыхъ писателей этого періода. Потребность въ ясности и отчетливости понятій, почерпнутая имъ изъ вольфовской философіи, соединялась у него съ склонностью и способностью къ красивому изложенію, въ которомъ его укрѣпило изученіе Шлегелера. Но прежде всего въ его сочиненіяхъ вѣетъ теплое чувство благороднаго характера: всѣ они производятъ впечатлѣніе благотворнаго покоя. Поддерживаемая твердыми убѣжденіями, его чистая благожелательность охватываетъ весь человѣчскій родъ. При этомъ трогательно, какъ онъ обращается прежде всего къ своимъ сородичамъ свое стремленіе къ просвѣщенію и къ преодолѣнію предрассудковъ. Онъ неустанно борется за то, чтобы евреямъ, которые больше всего въ этомъ нуждаются, была дарована благословенная терпимость; но онъ не менѣе настаиваетъ и на томъ, чтобы они отреклись отъ своихъ собственныхъ предрассудковъ

и сдѣлались членами образованнаго общества, на права котораго претендуютъ. Противъ нетерпимости обращается онъ прежде всего также и въ философскихъ вопросахъ. Вѣское воззрѣніе, рѣзко исключяющее остальныхъ и одно претендующее на истину, пробуждаетъ въ немъ недоувѣріе; въ тонкихъ же умозрѣніяхъ, о которыхъ спорятъ философы, онъ относится вполне враждебно. Слѣдуетъ заниматься только тѣмъ, что касается человѣка, а таково блаженство, заключающееся въ чистой религіи, нравственности и просвѣщеніи. Въ этихъ вопросахъ искусственный системы ученыхъ должны быть направлены здоровымъ человѣческимъ смысломъ. Великія истины, которымъ послѣдній насъ учить, суть существованіе совершеннаго и безконечно благого Бога, сотворившаго насъ и вселенную для того, чтобы быть участниками Его совершенства и вслѣдствіе этого блаженствовать, и безсмертіе души, которое служить необходимымъ условіемъ для осуществленія этой цѣли. Оба ученія онъ стремится обосновать общепонятнымъ образомъ аргументами, заимствованными по большей части изъ вольфовскаго ученія, и ни одно изъ его сочиненій не заслужило такого одобренія, какъ „Phädon“ (Berlin 1787), въ которомъ онъ вкладываетъ въ уста Сократа, идеала жизненной мудрости, свое ученіе о безсмертіи. Но именно въ этомъ изображеніи Сократа обнаруживается, какъ было неоднократно отмѣчено, неисторическій духъ всего направленія. Мендельсону не приходитъ на умъ, что хотя онъ старается говорить, какъ Сократъ, однако его Сократъ говорить, какъ Мендельсонъ. Онъ морализирующий философъ Просвѣщенія, проповѣдующій афинскому народу о безполезности философскихъ умозрѣній, о цѣнности здраваго мышленія, о нравственныхъ задачахъ и о надеждѣ на безсмертіе. Болѣе тонкія черты платоновскаго Сократа, греческая окраска всего его существа отпали и осталось только разсудочное „raisonnement“ нѣмецкаго Просвѣщенія. — Мендельсонъ вполнѣ проникся мыслью о духовномъ и нравственномъ совершенствѣ индивидуума и желалъ сообщить ее всѣмъ людямъ безъ исключенія. Именно это и сдѣлало Лессинга его другомъ. Но о томъ, что существуетъ также воспитаніе и усовершенствованіе рода въ исторіи, о томъ, что надъ отдѣльной личностью царятъ верховныя силы, опредѣляющія ея сущность и ея судьбу, онъ, по имѣть никакого представленія, какъ это ясно и высказано имъ самимъ. Исторія была для него также закрыта, какъ и природа; онъ зналъ лишь отдѣльнаго человѣка и къ нему одному относилась теплота его чувства и благородство его сужденія.

Рядомъ съ Мендельсономъ, какъ его болѣе плоскій оттискъ, стоитъ его другъ, бывший въ то же время другомъ и Лессинга, книготорговецъ Фридрихъ Ніколанъ (1733—1811), неутомимо дѣятельный человѣкъ, который благодаря своей многосторонней образованности, пріобрѣтенной самоучкой, и самой искренности своихъ стремленій, проявилъ широкую дѣятельность. Онъ основывалъ и издавалъ одинъ за другимъ цѣлый рядъ журналовъ „Bibliothek der schönen Wissenschaften“ (1757 и 1758) „Briefe die neueste deutsche Litteratur betref-

fend" (1759—1765); но важнѣе ихъ всѣхъ „Allgemeine deutsche Bibliothek" (1765 — 1805). Въ этихъ изданіяхъ онъ соединилъ съ рѣдкой удачей наиболѣе выдающихся людей эпохи. Намѣренію изучать путемъ бѣдды, лежащее въ основѣ всѣхъ этихъ предпріятій, удалось ему блестящимъ образомъ, и его собственныя статьи не оказывались самыми плохими. Даже грубоватое остроуміе, которымъ онъ мѣстами уснащаетъ свое изложеніе, было хорошо рассчитано для его публики: его сатирическіе романы при всей ихъ плоскости имѣли большой успѣхъ, и изъ этихъ журналовъ дѣйствительно значительная часть нѣмецкаго народа почерпнула свое образованіе и просвѣщеніе. О немъ взглядъ этого человѣка свидѣтельствуетъ то, что онъ былъ преисполненъ восхищенія предъ великимъ королемъ, сдѣлавшимъ просвѣщеніе принципомъ своего правленія, и что онъ, въ духъ послѣдняго, со всей энергіей волею борьбу противъ всякаго суевѣрія и предразсудка. Онъ служилъ типомъ берлинскаго либерализма, поверхностнаго въ основѣ, но всегда твердаго и имѣющаго подъ рукой сильный и мѣткій отвѣтъ. Ничто не было ему непріятнѣе различныхъ скрытыхъ побужденій, ведущихъ къ эгонистическимъ цѣлямъ. Взаимное и разумное общеніе людей, открытое единеніе въ силу „здравыхъ" принциповъ являлось его высшимъ идеаломъ. Поэтому сообразно съ воззрѣніемъ своего времени онъ считалъ болѣе всего необходимымъ яростно преслѣдовать тайныя ордена, и его „чутье на іезуитовъ", прославило его съ одной стороны, но съ другой, сдѣлало смѣшнымъ. Со временемъ именно у него-то явились всего и выступили тѣневые стороны популярной философіи. Ея время давно прошло, когда онъ все еще разыгрывалъ роль ея пророка. Особенно же съ тѣхъ поръ какъ его покинули лучшіе совѣтники, онъ остался лицомъ къ лицу съ новымъ временемъ не будучи въ состояніи судить о немъ, но все же еще продолжая свой судъ. Онъ взялъ на себя какъ бы роль диктатора общественнаго мнѣнія и не терпѣлъ ничего, противорѣчащаго его поверхностному пониманію. Все, возвышавшееся надъ послѣднимъ, считалось имъ бесполезными мечтаніями или внушеніемъ безумства, и съ той же равностью, съ которой онъ нѣкогда боролся противъ суевѣрій и предразсудковъ, онъ обратился противъ всего глубокаго, выросавшаго въ нѣмецкой литературѣ: противъ кантовской философіи и ея послѣдователей, противъ великихъ твореній Гете и Шиллера, противъ мечтательной красоты романтиковъ. Этимъ онъ заслужилъ уничтожающія замѣчанія „Хеніен", безжалостный памфлетъ Фихте и всѣ тѣ презрительныя сужденія, которыми еще и теперь обыкновенно клеймятъ его тщеславную мелочность и поверхностную непогрѣшимость. Разумѣется, онъ былъ несправедливъ къ великимъ людямъ своего времени: онъ ихъ не понималъ и противопоставлялъ имъ „съ малой долей остроумія и съ большой развязностью" свой доморощенный здравый смыслъ; но въ первыя десятилѣтія его дѣятельности, несомнѣнно существовала публика, нуждавшаяся въ такомъ человѣкѣ и находившая въ немъ то, что ей было нужно.

Вокруг Мендельсона и Николан группировался рядъ болѣе молодыхъ сотоварищей. дѣятельность которыхъ, отчасти непосредственно принимавшая къ временнымъ изданіямъ Николан, преслѣдовала то же направленіе. Къ ихъ числу принадлежатъ Іоганнъ Эрихъ Биестеръ (Biester 1749—1816), который вмѣстѣ съ Гедике основалъ „*Berliner Monatschrift*“, Томасъ Аббтъ (1738—1766), съ огромнымъ успѣхомъ владѣвшій изысканнымъ стилемъ этой популярной философіи, Іоганнъ Августъ Обергардъ (1739—1809), охотнѣе всего называвшій себя популяризаторомъ вольфоваго ученія и много занимавшійся изученіемъ эстетики, и на первомъ планѣ Іоганнъ Яковъ Энгель (1741—1802), изданіе котораго „*Philosoph für die Welt*“ въ рядѣ собственныхъ и чужихъ опытовъ образуетъ нѣчто вроде конспекта для повторенія этихъ ученій. Одновременно Іоганнъ Георгъ Генрихъ Фодеръ (1740—1825) и Христофоръ Мейверсъ (1747—1810) не безъ успѣха попытались ознакомить съ этой популярной философіей съ Геттингенской кафедры своихъ слушателей и просторли при этомъ свою широкую литературную дѣятельность на всѣ стороны научной жизни. Лично и духовно близокъ имъ былъ Христіанъ Гарне (1742—1798), прославившійся своими многочисленными переводами и своимъ „*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*“ (Leipzig 1792—1802). Его тѣсное знакомство съ морализирующимъ баснописцемъ Геллертомъ явно обнаруживается связь этого направленія съ всеобщей литературой. Изъ выдающихся же поэтовъ того времени никто не стоитъ ближе къ этимъ философамъ-популяризаторамъ, чѣмъ Виландъ. Его поэмы-повѣсти и его романы дышатъ тѣмъ же духомъ удобной жизненной философіи, которая остерегается погони за великими проблемами и находитъ свое счастье въ довольствіи умѣреннымъ наслажденіемъ и благожелательной добродѣтели. Художественность изложенія, изысканство повѣствованія и привлекательное добродушіе воззрѣній на міръ и жизнь выкупаютъ у него, какъ у упомянутыхъ прозаиковъ, недостатокъ глубины и смѣлости мышленія и творчества.

Рядомъ съ этими кружками, болѣею частью связанными другъ съ другомъ общностью литературныхъ предпріятій, встрѣчается еще рядъ отдѣльныхъ представителей тѣхъ же просвѣтительныхъ идей: таковъ напримѣръ, остроумный лейбниціанецъ Эрихъ Платнеръ (1744—1818). „*Philosophische Aphorismen*“ (Leipzig 1776 и 1782) котораго стремятся дать въ элегантно и привлекательной формѣ систематическое изложеніе этихъ ученій и во многихъ отношеніяхъ ведутъ уже къ кантовскимъ проблемамъ. Далѣе Іоганнъ Георгъ Циммерманъ (1728—1795), чье усиленно читавшееся сочиненіе „*Ueber die Einsamkeit*“, въ сравненіи съ однообразнымъ характеромъ всей этой литературы, производитъ оригинальное, хотя и не вездѣ ранно приятное впечатлѣніе. Наконецъ, богато одаренный физикъ Георгъ Хри-

стофоръ Лактебергъ (1742—1799), который въ эту эпоху и пропелъ самымъ удивительнымъ образомъ бычужь сатирическими отрывкамъ своего времени.

§ 56. Гаманъ и Гердеръ.

Въ общемъ для нѣмецкаго образования было бы очень плачевно, если бы оно действительно осталось ограниченнымъ этой популярной философией, которая считала и выдавала себя за его внутреннюю суть. Но вслѣдствіе, несмотря на все восприниманіе эмпирическихъ элементовъ, несмотря на все хвастовство здравымъ человѣческимъ смысломъ и на все высчитываніе школьной мудрости, все-таки въ сущности была лишь разжиженнымъ настоемъ вольфовскаго рационализма, а по содержанію своихъ идей воднистымъ растворомъ понятій, который послѣдній составлялъ кристаллизироваться резко и методично. Но она, къ счастью, являлась единственнымъ элементомъ нѣмецкой образованности, хотя и господствовала въ продолженіе извѣстнаго времени и въ извѣстныхъ кругахъ. Въ то время какъ съ ней философія какъ бы заблудалась въ сыпучихъ пескахъ, изъ народнаго духа нѣмцевъ стали бить первобытные и свѣжіе ключи. Они проложили себѣ путь сначала въ *поэзію*, и удивительная „*coincidentia oppositorum*“ заключается въ томъ, что въ то время какъ гладкобровая разсудочность захватила господство надъ литературой, въ нѣмецкой поэзіи появились тѣ люди „*буря и натиска*“, которые выбросили за бортъ всѣ правила и въ противоположность школѣ провозгласили права гениальности. Если философія учила сухой, разумной морали, то они возвѣщали евангеліе чувства. Если философія думала, что все постигла и сдѣлала яснымъ, то они прокапывались въ тайники души и погружались въ самыя темныя области міровой жизни. Если философія въ своей преувеличенной оцѣнкѣ общихъ принциповъ потеряла пониманіе единичныхъ существъ и въ своемъ сужденіи подводила подъ одну мѣрку всѣ эпохи, всѣ ступени развитія, то они проповѣдывали право индивидуальностей. Съ гениальной заносчивостью разбрасывали они среди гладкихъ и изящныхъ разсужденій людей эпохи Просвѣщенія смѣлыя порожденія своей ничѣмъ необузымлемой фантазіи.

Въ одномъ отношеніи эти одаренные силой гевія поэты стояли на одинаковой линіи съ рационалистами эпохи Просвѣщенія: и тѣ, и другіе объединились въ призывѣ къ *естественности*, и у тѣхъ, и другихъ, поэтому, характернымъ образомъ Руссо имѣлъ одинаково большой успѣхъ. Но рационализмъ, какъ было сказано раньше, считалъ естественное тождественнымъ съ разумнымъ и тщательно обдуманнымъ: онъ надѣялся во всѣхъ направленіяхъ ввести естественное состояніе чрезъ установленіе разсудочныхъ принциповъ. Совершенно иначе разсуждали дѣятели буря и натиска: они искали естественное въ первоначальномъ стремленіи *индивидуума* и въ гениальномъ расцвѣтѣ его таинственныхъ силъ; въ противобѣ

„чернильному вѣку“ они выставили великую свободную душу, которая, пробиваясь сквозь стискивающія ее формы, расчищаетъ мѣсто для размаха крылъ своего вдохновенія. Отсюда это занятіе своимъ мѣломъ Н., это сентиментальное любованіе самимъ собой, изъ котораго ясно, какимъ образомъ оно оказало содѣйствіе эмпирической психологій. Отсюда усѣхъ Лафатера, физиономика котораго, казалась, хотѣла пролить свѣтъ на таинственную связь психической и тѣлесной индивидуальности человѣка. Отсюда вообще то пристрастіе къ таинственному и чудесному, отъ котораго посматривая на все противодѣйствіе, не могло уклониться, какъ доказываетъ франкмасонство, даже трезвое Просвѣщеніе. Отсюда опять же господство фаустовскаго стремленія, пытавшагося изъ внутренняго содержанія души постичь цѣлый міръ, господствовать надъ нимъ и творить его.

Такимъ путемъ въ самой эстетической литературѣ получивла значеніе темная глубина души, на которую обратила вниманіе теоретическая эстетика въ лицѣ Зюльцера; и ходу его мыслей въ точности соответствовало, что эти поэты гениальности всюду писали на своемъ знамени *чувство и его естественное право*. Въ этой поэзіи чувства великихъ личностей заключался счастливый противовѣсъ философіи посредственности. Съ неясной фантастичностью она стремилась въ глубину и при этомъ вытаскивала на свѣтъ Божій, хотя сначала и въ искаженныхъ образахъ, сокровища, о которыхъ Просвѣщенію ничего не знало.

Понятно, что это теченіе захватило и философію, и что выступили люди, которые, будучи имъ одушевлены, противопоставляли поверхностности модной философіи жизненность и первобытность своего индивидуальнаго чувства. Но странной случайности судьбы типичный представитель этого направленія жилъ въ непосредственной близости Канта: это „сѣверный магъ“ Іоганнъ Георгъ Гаманъ (1730—1788). Въ немъ соединяются всѣ черты упомянутаго движенія за исключеніемъ поэтической продуктивности. Гениальный человѣкъ, одаренный отъ природы богатствомъ чувствъ и получившій отрывочное образованіе самоучки, подавленный гнетомъ выпявшихъ обстоятельствъ и безпорядочностью собственной жизни, дѣлаетъ противорѣчіе своей внутренней жизни полюсомъ своего мышленія. „Coincidentia oppositorum“ Джордано Бруно его излюбленная тема. Онъ всюду указываетъ на то, какъ глубоко противорѣчивы всѣ вещи въ мірѣ и въ человѣческой жизни, и съ полнымъ презрѣніемъ отзываясь о пустыхъ разглагольствованіяхъ философовъ, которые думаютъ, будто устранили эти противорѣчія, если попытались распутать таинственные нити міровой сѣти. Они не подозреваютъ, что именно этимъ разрушаютъ внутреннее ядро вещей. Все, что существуетъ, существуетъ индивидуально, а индивидуальность всегда преисполнена тайны и всегда непонятна. Этимъ Гаманъ дѣйствительно разоблачаетъ недостатокъ раціонализма и намекаетъ на непонятый и забытый смыслъ лейбнищевской монадологій. Но таинственная сущность индивидуальности высказывается въ человѣкѣ не чрезъ его мышленіе, а чрезъ его чувство; а потому, по живнію Гамана, эта

индивидуальность узнается и другими только при помощи чувства. Всякое истинное и верховное знание покоится для него, следовательно, на чувствѣ—на чувствѣ индивидуальной сущности вещей. Но это познание чрезъ чувство по есть знаніе, состоящее изъ понятій, а вѣра, исходящая изъ внутренняго побужденія. Онъ хвалитъ Юма за то, что тотъ въ противоположность доказательству утвердилъ въ правахъ „вѣру“ (belief), это непосредственное природное довѣріе человѣка къ недоказуемымъ, но и пенуждающимся въ доказательствѣ фактамъ; при этомъ, конечно, между Юмомъ и Гаманомъ болѣе сходства въ выраженіи, чѣмъ въ убѣжденіи, и поэтому лишь съ большими ограниченіями позволительно назвать собственную точку зрѣнія Гамана *философіей вѣры*. Эта точка зрѣнія называется для него рѣшающей прежде всего въ религіозномъ мышленіи. И верховная индивидуальность, т. е. Божество, и именно она-то, какъ наиболѣе таинственная, не можетъ быть познана мышленіемъ и доказательствами, но лишь чувствомъ и вѣрой. Философія предъ ней безсильна. Но познаніе чрезъ чувство также не укладывается въ догматы и положенія; оно дѣло индивидуальнаго побужденія и тайна каждой отдельной души. Мистическій индивидуализмъ противопоставляется здѣсь ортодоксизму, также какъ и рационализму. Будучи самъ вѣрующимъ и вѣрующимъ въ Библию съ самой строгой послѣдовательностью, Гаманъ протестуетъ противъ всякаго уравниванія также и въ религіозной жизни. Ясно, что рядомъ съ такимъ чувствомъ наукъ нѣтъ мѣста. Такая *философія чувствъ* есть сознательное отрицаніе философіи. Ненависть къ доказательству и ясности понятій такъ далеко простирается у Гамана, что онъ самъ никогда не доказываетъ, но всегда только утверждаетъ, и никогда не излагаетъ своихъ мыслей въ порядкѣ и въ послѣдовательности, но лишь высказываетъ ихъ съ туманностью оракула. Безчисленные намеки, почерпнутые изъ обширнаго, но не методическаго чтенія, и касающіеся личныхъ обстоятельствъ, дѣлаютъ его сочиненія трудно доступными, и лишь мѣстами онъ за все вознаграждаетъ гениальными, мѣткими, захватывающими и пластически выраженными мыслями. Нельзя также сказать, что его образный, богатый языкъ борется съ мыслями; ибо онъ прямо таки не хочетъ придать имъ никакого яснаго и попыткаго выраженія, но убѣжденъ, что мистическая сущность человѣка и вещей само собой находятъ свое дарованное Богомъ выраженіе въ таинственной жизни языка.

Въ философіи чувства Гамана лучше всего отражается *пережитость философіи Просвѣщенія*. Онъ ищетъ основы убѣжденія уже не въ научномъ мышленіи, но въ обыденномъ чувствѣ, и тѣмъ провозглашаетъ анархію, которая дѣйствительно и господствовала въ головахъ дѣтелой бури и патиска. На этомъ основывалось огромное дѣйствіе, оказываемое удивительными сочиненіями этого человѣка, и едва понятное для грядущаго времени восхищеніе, которое онъ находилъ въ младшемъ поколѣніи, и которое раздѣлялось самыми значительными умами времени, ибо они вмѣстѣ съ нимъ признавали право подобной оппози-

цин противъ односторонняго просвѣщенія разума. Ближе всѣхъ къ нему стоятъ Фридрихъ Генрихъ Якоби. Въ послѣднемъ вся страстность индивидуальнаго чувства возстала противъ ясности кантовской философіи; и только въ этомъ противопоставленіи становится понятной болѣе тонкая и глубокая форма, придавшая имъ мыслямъ Гамана.

Пониманіемъ значенія индивидуальности, которое Гаманъ подобно гениальному направленію поэзии, зналъ лишь въ формѣ смутнаго чувства, этимъ пониманіемъ нѣмецкое Просвѣщеніе владѣло еще въ другомъ, болѣе цѣнномъ видѣ: въ видѣ исторической оправданности, процвѣдавшей Лессингомъ. Оба этихъ вліянія скрещиваются въ широкомъ умѣ Іоганна Готфрида Гердера. Въ философскомъ отношеніи онъ также занимаетъ положеніе, соответствующее общей многосторонности его богатой природы. Его философія обнаруживаетъ такое же своеобразное смѣшеніе, какъ вся его литературная личность и какъ его стиль, такое же колебаніе между глубоко поэтическимъ, стремящимся въ высъ ощущеніемъ и потребностью въ пріятномъ, ясномъ и прозрачномъ изложеніи. Поэтому онъ не такъ рѣзко противоположенъ популярной философіи, какъ Гаманъ; но она и его не удовлетворяетъ, и послѣднія основы его убѣжденія всегда коренятся въ чувствахъ и вѣрѣ. Правда, при случаѣ онъ пытается дать и теоретическія доказательства существованія Бога и безсмертія души; но уже не говоря о томъ, что онъ лишенъ энергіи отвлеченнаго мышленія и точности логическаго изложенія, онъ самъ довѣряетъ этимъ доказательствамъ лишь потому, что они, въ концѣ концовъ, говорятъ то же самое, что и его чувство. При томъ это чувство настолько же отличается отъ чувства Гамана, насколько различны обѣ личности. У Гамана въ его существѣ есть что-то безпокойное, порывистое, даже искаженное, и особенно его религіозность это почти судорожное цѣпленіе за божественную индивидуальность и ея писанное откровеніе. Вся душа Гердера болѣе гармонична, и его чувство поэтому скорѣе является вдохновеннымъ восхищеніемъ, блаженнымъ погруженіемъ въ божественную сущность. Въ то время какъ религіозное чувство Гамана охотнѣе всего слѣдовало за противорѣчіями человѣческой души, Гердеръ погружался въ разсмотрѣніе природы, ея красоты и совершенства, чтобы почувствовать въ ней гармоническую душу, которую онъ называлъ Божествомъ. Но онъ понимаетъ эту идею не въ духѣ мелочнаго филістерства, какъ Вольфъ и философы-просвѣтители, но во всей ея широтѣ и объемѣ, какъ Лейбницъ и Лессингъ. То же самое чувство ведетъ его къ Спинозѣ. Пониманіе вселенной, которое одно только симпатично этому чувству, повсюду чувствуетъ дуновеніе божественной души, въ которомъ живутъ всѣ вещи. Этому спинозистическому теченію лейбницевской монадологіи, противъ котораго не могъ устоять и Лессингъ, Гердеръ слѣдовалъ въ діалогахъ, появившихся подъ заглавіемъ „Gott“ въ 1787 г., и заключающихъ въ себѣ подобное же опосредствованіе спинозизма, какое мы встрѣчаемъ и у молодого Гете.

Однако существенныя черты міровоззрѣнія Гердера дѣлають его гораздо ближе Лейбницу. Для него имѣетъ второстепенное значеніе то, что онъ отказывается отъ предустановленной гармоніи и снова, какъ Вольфъ, ставитъ на ея мѣсто вліяніе вещей другъ на друга. Съ большою охотою онъ останавливается на поэтическомъ и проникнутымъ теплымъ чувствомъ изображеніемъ Теодицеи и подчеркиваетъ самостоятельное значеніе, которое въ совершенной связи цѣлаго исходи присуще каждой отдѣльной индивидуальности и обнаруживается въ ея развитіи. Такимъ образомъ онъ, наряду съ Лессингомъ, самый типичный лейбницеанецъ изъ всего нѣмецкаго Просвѣщенія, и, исходя изъ великихъ точекъ зрѣнія придерживается мыслей, которыми, въ концѣ концовъ, и популярная философія обязана великому учителю. Его противоположность этой популярной философіи состоитъ главнымъ образомъ въ оспариваніи ея неисторическаго метода. Если Гервингусъ сказалъ о Гердерѣ, что онъ усвоилъ всѣ задачи Лессинга, то это прежде всего относится къ положенію обоихъ мыслителей въ исторіи философіи. Мысль о *razonitje*, которую Лессингъ применилъ только къ исторіи религій, Гердеръ распространилъ на всю человѣческую культуру, и его „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“ (1784 и слѣд.) содержатъ первое подробное изложеніе исторіи философіи.

И въ ней также онъ является истымъ ученикомъ Лейбница. Понятіе, которое онъ положилъ въ ея основу, было *естественное развитіе*. Онъ исходилъ изъ убѣжденія, что человѣческая культура, какъ она развивается въ исторіи, есть высшій продуктъ естественной необходимости. По сравненію съ Лессингомъ это было шагомъ впередъ. Правда, по отношенію къ исторіи религій Гердеръ остановился на лессинговской мысли о божественномъ воспитаніи человѣчества; но для совокупности остальной культуры онъ хотѣлъ оставить въ силѣ только принципъ естественнаго развитія. Въ общемъ онъ поэтому стремился доказать, что человѣкъ, въ силу своей природной организаціи и особенно въ силу своего вертикальнаго положенія предназначенъ и способенъ къ разуму и культурной дѣятельности, и искалъ естественнаго посредничества для всякаго развитія разума. Такъ онъ возстаетъ противъ гипотезы Зюсмилха, усвоенной его другомъ Гаманомъ, о божественномъ происхожденіи языка, и несмотря на недостаточность матеріаловъ по языковѣдѣнію, создаетъ основоположенія *философіи языка*, отыскивая происхожденіе рѣчи въ организаціи человѣческаго голоса и въ потребностяхъ людей къ умственному общенію. И еще также, въ концѣ концовъ, онъ сводитъ къ „чувству“, въ которомъ онъ, конгеніально примыкая къ „*Novveaux essais*“ Лейбница, ищетъ глубочайшіе корни всей духовной жизненной дѣятельности человѣка. Въ своемъ сочиненіи на промію „*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*“ онъ уже рано объявляетъ себя противникомъ строгаго обособленія чувственнаго и созобразнаго съ разумомъ знанія и понимаетъ ихъ отношеніе болѣе съ точки зрѣнія единого, непрерывнаго развитія, идущаго отъ естественныхъ основъ къ духовному усовершенствованію.

Но въ общемъ историческомъ пониманіи онъ настойчиво отвергаетъ тотъ поверхностный взглядъ, который узнавалъ въ движенияхъ человеческой жизни лишь произволъ личностей и случайность событій. Онъ не уставалъ указывать и доказывать на примѣрѣ самой исторіи, что судьбы народовъ, также какъ ихъ обычаи, нравы, воззрѣнія и характеръ имѣютъ свое основаніе въ естественныхъ условіяхъ жизни каждаго отдѣльнаго человѣка; и такимъ путемъ онъ впервые сдѣлалъ великую попытку развить исторію человечества изъ природы и понять человѣческую міръ, какъ завершеніе жизни природы. Ибо цѣлью всей исторіи онъ считалъ развитіе и законченную, гармоническую выработку истинной сущности человѣка. Идеаль *гуманности* никѣмъ не понимался чище и благороднѣе, чѣмъ Гердеромъ. Человѣкъ казался ему вѣнцомъ мірозданія. Онъ хотѣлъ показать, какимъ образомъ вышло изъ рукъ природы это послѣднее произведеніе, въ которомъ лежатъ зачатки высшаго усовершенствованія, ждущіе лишь своего развитія при помощи работы исторіи.

Его „Ideen“ образуютъ первую попытку философски понять всемірно-историческую связь событій съ точки зрѣнія современной науки. До него Боссюэ, знаменитый французскій проповѣдникъ, налагая исторію философи христіанской патристики, видѣлъ въ христіанизированіи романскихъ и германскихъ народовъ послѣдній рѣшительный прогрессъ міровой исторіи. Въ совѣтъ иномъ духѣ Вико, одинокій итальянскій ученый, своимъ „*Principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*“ (1725) старался выискать законъ, въ силу котораго каждый народъ долженъ пройти типичный ходъ своего историческаго развитія, по аналогіи съ законосообразнымъ жизненнымъ ходомъ отдѣльнаго организма. Наконецъ, базельскій уроженецъ Исаакъ Изелинъ выкронилъ свои „*Philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit*“ (1764) по взгляду Руссо на жизненное развитіе индивидуума въ историческомъ процессѣ. Гердеръ, напротивъ, далъ грандіозное произведеніе; хотя въ частностяхъ оно еще было конструктивнымъ и доступнымъ нападкамъ, однако оно преслѣдовало основную мысль понять сразу всю исторію человечества, въ которой отдѣльныя націи выходили изъ своей обособленности и становились членами великой эволюціонной цѣпи. Послѣдняя должна была объединяющимъ образомъ подниматься отъ первыхъ состояній, обоснованныхъ въ природныхъ началахъ человечества, къ усовершенствованію общей цивилизаціи, въ которой сущность „гуманности“ достигала бы все болѣе полнаго расцвѣта. Какъ ни недостаточно рѣзко и лено Гердеръ при этомъ сумѣлъ вывести и обосновать состоящія изъ понятій основы своего міровоззрѣнія, какъ ни мало удалось ему философски изложить отношеніе естественной причинности къ этическимъ сужденіямъ цѣли, однако тѣмъ сильнѣе повлиялъ его планъ, изложенный красивымъ и живымъ языкомъ и основывавшійся на Лейбницѣ, найти единый общій смыслъ человѣческой исторіи, который надо бы было понимать, какъ прямое продолженіе естественнаго развитія.

Проведеніє такихъ принципівъ было возможно только чловѣку, который подобно Гердеру умѣлъ съ самымъ тонкимъ чутьемъ проникнуть въ особенность историческихъ явленій, которой могъ найти надлежащее мѣсто въ ходѣ чловѣческой жизни для всякаго явленія, встречавшагося его изслѣдованію, и которому была дана способность познавать естественныя условія каждаго индивидуума, какъ его внутреннее основаніе и его оправданіе. Въ этомъ и состояло поэтическое величіе Гердера. Онъ обладалъ *геніальностью сощущенія*, ни въ комъ болѣе не встрѣчавшейся въ такой степени. Онъ открылъ духъ еврейской поэзіи и вернулъ растерзанной раціоналистами Библію ея поэтическое право. Онъ понималъ „голоса народовъ“ и обладалъ удивительной способностью ассимилировать ихъ духу нѣмецкаго языка. Онъ одинъ изъ творцовъ того, что Гете называлъ *всемирной литературой нѣмцевъ*, возбуждатель той грандіозной дѣятельности, благодаря которой нѣмецкая литература усвоила въ это десятилѣтіе сокровища всей чловѣческой культуры. Слѣдовательно ему прежде всего мы обязаны тѣмъ, что нѣмецкое образованіе того времени стало мировымъ образованіемъ въ благороднѣйшемъ смыслѣ слова, и что распылчатый космополитизмъ нѣмцевъ принялъ великій образъ истинной гуманности.

Вліяніе Гердера не только исключительно литературное, но настолько же и философское. Ибо мысли, устремившіяся такимъ путемъ въ духовный міръ нѣмцевъ, образovali богатство, съ которымъ могла работать послѣдующая философія. На этой всемирной литературѣ замѣчается притягательная сила нѣмецкой философіи, охватившая міръ. Усваивая данныя идеи, духъ нѣмцевъ окрѣпъ для самостоятельности. Его популярная философія искалѣчила себя самое, его геніальное чувство потеряло равновѣсіе въ безцѣльной спутанности, и только въ обработкѣ идейнаго матеріала исторіи онъ обрѣлъ свою истинную сущность. Борьме этими противоположностями и все болѣе пропитываясь богатымъ содержаніемъ понятій, нѣмецкое образованіе семидесятихъ и восьмидесятихъ годовъ XVIII столѣтія развертываетъ картину мощнаго броженія; и философія того времени является такимъ же приливомъ и отливомъ силъ, такимъ же хаосомъ идей.

Броженіе общаго нѣмецкаго образованія проявилось въ лицѣ величайшаго современнаго поэта — Гете; броженіе нѣмецкой философіи проявилось въ лицѣ величайшаго современнаго философа — Канта.

Указатель собственных именъ.

Аббатъ. 455.
Аверроэс 12 и сл.
Агрикола 12.
Агриппа изъ Неттегейма
51.
Александристы 12.
Алтуэй 79.
Аристотелевцы 12 и сл.
Арно 152.
Арнольдъ 416.
Ахиллесъ 13.

Бальмонъ 451.
Барбаро 18.
Батте 320.
Баумгартенъ Алекс. 413
и сл.
Баумгартенъ Зигм. 417.
Баккеръ Балт. 152.
Беккеръ Г. Г. 362.
Беллархинъ 69.
Беме 87 и сл.
Берке 277.
Беркли 247 и сл.
Бетлеръ 218 и сл.
Бильфингеръ 411.
Бистеръ 455.
Болмеръ 415.
Болотъ 29.
Бойль 231 и сл.
Боллнгобокъ 231 и сл.
Бонне 318 и сл.
Боссуа 461.
Брауль 211.
Бромлей 98.
Бруно 53 и сл.
Бриккеръ 431.
Буде 430 и сл.
Бульо (Bovillus) 38.
Бэйль 290 и сл.
Бэконъ Родж. 4.
Бэконъ Фр. 102 и сл.
Буффонъ 505 и сл.

Валла 16.
Валлий 68.
де-Валле 289.
Вейгель Вил. 86 и сл.

Вейгель Эрст. 350.
Вейль 444 и сл.
Верий 13.
Вецель 443.
Вивестъ 35.
Вико 461.
Виландъ 455.
Вильомъ 443.
Виккеръ 79.
Винчъ 35.
Вистонъ 299.
Волластонъ 221.
Воллтеръ 298 и сл.
Вольфъ Швар. 351.
Вольфъ Хр. 398 и сл.

Вазо 12.
Валлиа 332.
Валлей 69 и сл.
Ваманъ 457 и сл.
Ваншъ 432.
Варне 455.
Вассенди 17.
Валике 455.
Вей 242.
Вейдлинксъ 153 и сл.
Веллертъ 455.
Вельзевей 321 и сл.
Вельмонтъ Бат. 42.
Вельмонтъ Мерк. 42.
Веммингъ 79.
Веннинъ 448.
Вентилсъ 29 и сл.
Веншъ 441.
Гербертъ 224.
Гердеръ 459 и сл.
Гертля 243 и сл.
Гетчесонъ 218.
Гассманъ 443.
Гаритайнъ 848.
Гланвилъ 257.
Гоббесъ 117 и сл.
Гокленей 16.
Гольбахъ 332 и сл.
Гомъ 277.
Готшедъ 412.
Гринъ 332.
Грооте 25.

Гропий 30 и сл.
Гуддлингъ 431.
Гуттенъ 34.
Гэль Том. 126.
Гэль Твоф.
Гюэ 289.

Даламбергъ 326 и сл.
Дальгаръ 364.
Дарвинъ 246.
Дарисъ 430.
Депаръ 130 и сл.
Дидро 327 и сл.
Диннелъ 416.
Добсонъ 326.
Дьбо 320.
Дикло 326.

Дюблефъ 186.
Дюкуръ 326.

Эвартъ 418.
Землеръ 418.
Зеннеръ 16.
Зимаръ 18.
Зульцеръ 444.

Иезуитъ 461.
Ирвинъ 442.

Иерусалемъ 418.

Исабинъ 320.
Кальвинъ 129.
Кампанелла 63 и сл.
Кампе 443.
Карланъ 38 и сл.
Картезий см. Декартъ.
Кедвортъ 125.
Кене 325.
Келлеръ 71.
Кирхеръ 362.
Клауберъ 349.
Кларкъ 320 и сл.
Кольеръ 265 и сл.
Коллинъ 229.
Кондильякъ 316 и сл.
Контарини 14.
Коперникъ 44 и сл.

ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ.

<i>Стран.:</i>	<i>Строка:</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Слѣдуетъ читать:</i>
41	3 сверху	Агриппи фойъ Неттесгейма	Агриппи изъ Неттесгейма
69	16 снизу	Белларминъ	Белларминъ
129	17 сверху	Правовѣрныя	Ортодоксальныя
152	17 снизу	Клоберъ	Клаубергъ
187	10 »	Арнольдъ	Арно
»	16 »	Арнольдъ	Арно
231	въ заголовкѣ	Болинброкъ	Болингброкъ
»	8 снизу	Болинброкъ	Болингброкъ
232	21 сверху	Болинброкъ	Болингброкъ
265	14 »	Я есть только связка предста- вленій.	Я есть только связка (Bündel) представлений.
364	10 снизу	столь полное и сведеніе	столь полное и окончатель- ное сведеніе.
385	2 сверху	волшебный	волшебной
392	19 снизу	нствою	истиной
392	13 »	перводческая	переводческая
393	15 сверху	электрикомъ	магнетикомъ
416	2 снизу	прежде все	прежде всего
419	10 »	другъ къ другу	другъ къ другу





B
793
W7318
1902
v.1

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

FIS JUN 20 1996

